سلسلہ رسائل مجددی
معارف لدنیہ
حضرت مُجدِدِ الف ثانی قُدِّسَ سِرُّہٗ

معارفِ لدنیه

سلسلہ رسائل مجددی: ۵

معارفِ لدنیہ

امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی قدس سرہ

ترجمہ

حضرت مولانا سید زوار حسین شاہ رحمۃ اللہ علیہ

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

نام کتاب: معارف لدنیہ
مؤلف: امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی قدس سرہ
ترجمہ: مولانا سید زوار حسین شاہ رحمۃ اللہ علیہ
اشاعت جدید: جنوری ۲۰۱۲ء
تعداد: ایک ہزار
صفحات: ۱۳۶
قیمت: ۱۳۰ روپے

اہتمام

ادارہ مجددیہ

ناشر

زوار اکیڈمی پبلی کیشنز

اے-۴/۱۷، ناظم آباد نمبر ۴، کراچی
پوسٹ کوڈ: ۷۴۶۰۰ فون: ۳۶۶۸۴۷۹۰-۰۲۱
E-mail: info@rahet.org www.rahet.org

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ ناشرِ اول

الحمد للہ والمنۃ کہ حضرت مجدد الف ثانی قدس سرہ العزیز کا یہ رسالہ ''علوم الہامیہ ومعارف لدنیہ'' حضرت مولانا ومرشد سید زوار حسین شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ترجمے وتصحیح کے ساتھ عاجز نے ۱۳۸۸ھ ۱۹۶۹ء میں شائع کیا تھا، اب مزید تصحیح کے ساتھ شائع کرنے کی سعادت حاصل ہو رہی ہے۔

اس دوران ۱۳۸۹ھ میں عاجز نے جناب حاجی محمد ابراہیم لولات صاحب اور جناب غلام محمد بوبات صاحب کی معرفت جناب محمد محمود سورتی صاحب ناظم کتب خانہ آر، اے حاجی پیر محمد شاہ روضہ احمد آباد (بھارت) کی خدمت بھیجا تھا۔ محترم موصوف نے از راہِ عنایت وکرم فرمائی اپنی لائبریری کے قلمی نسخے ۹۶/ ۸فن ۸ سے بڑی محنت اور نہایت احتیاط کے ساتھ رسالہ ہذا کی تصحیح فرمائی، لہٰذا اس تصحیح کو لفظ ''ب'' کے اشارے سے دے دیا گیا ہے، نیز اس رسالے کو حضرت مولانا نصر اللہ قندھاری مرحوم شارح مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانی قدس سرہ کی تصحیح کا شرف بھی حاصل ہے جو حضرت موصوف کے نام سے حاشیے میں دے دیا ہے۔ عاجز ان سب حضرات کا حد درجے ممنون ہے کہ ان حضرات کے ذریعے رسالۂ ہذا کی عمدہ تصحیح ہو گئی۔

جزاھم اللہ احسن الجزاء۔

احقر محمد اعلیٰ عفی عنہ
یکم محرم الحرام ۱۴۰۶ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

افتتاحیہ

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم، اما بعد

حضرتِ حق سبحانہ وتعالیٰ کا جس قدر بھی شکر ادا کروں کم ہے کہ اُس نے مجھ ناچیز کو امام ربانی، محبوبِ صمدانی، حضرت مجدد الف ثانی، شیخ احمد فاروقی نقشبندی سرہندی قدس سرہ السامی کے رسالے ''مبداء ومعاد'' کے اردو ترجمہ کرنے کے بعد مزید ہمت وتوفیق عطا فرما کر حضرت ممدوح قدس سرہ کے مشہور رسالے ''معارفِ لدنیہ'' کے اردو ترجمہ کرنے کی سعادت سے بھی نوازا۔ فالحمد للہ علیٰ انعامہ واحسانہ۔ دعا ہے کہ بطفیل حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم بقیہ رسائل اور مکتوبات شریف کے ترجمے کی سعادت بھی اس عاجز کو عطا فرمائے۔ آمین۔

اس رسالے کے بعض مضامین سے اندازہ ہوتا ہے کہ رسالہ حضرت مجدد الف ثانی قدس سرہ العزیز کے ابتدائی اور متوسط دور کی تالیف اور رسالہ مبدا و معاد سے قبل کی تصنیف ہے، جس کو حضرت ممدوح قدس سرہ نے مختلف اوقات میں خود تحریر فرما کر مرتب فرمایا ہے، جیسا کہ خطبے اور بعض مضامین سے ظاہر ہوتا ہے۔

یہ مجموعہ اکتالیس متفرق مضامین پر مشتمل ہے، جن کو حضرت ممدوح قدس سرہ نے معرفت کا عنوان دے کر ایک دوسرے سے ممتاز کیا ہے اور اس میں حق سبحانہ وتعالیٰ کی معرفت کے وہ اسرار و رموز بیان فرمائے ہیں کہ جن کے حقائق کو حضرت مجدّد قدس سرہٗ کے سوا کون جان سکتا ہے، الّا یہ کہ

ممکن حد تک ترجمہ پیش کرنے کی کوشش اور سعادت حاصل ہوگئی ہے۔

رسالے کے شروع میں معارفِ لدنیہ کا اصل فارسی متن مسلسل پیش کیا گیا ہے، اس کے بعد مسلسل اردو ترجمہ ہے، مزید وضاحت کے لئے مناسب موقعوں پر اردو ترجمے میں ذیلی عنوانات قائم کردیئے گئے ہیں۔ اشعار کا ترجمہ بھی اشعار ہی میں کردیا گیا ہے۔ اور جن بزرگوں کے اسمائے گرامی کا تذکرہ اس رسالے میں آیا ہے ان میں سے بعض حضرات کا مختصر تعارف بھی دے دیا گیا ہے۔ غرض جس حد تک رسالۂ ہذا کو بہتر بنا سکنا ممکن تھا اس کے لئے پوری کوشش کی گئی ہے اور ترجمے کو ہر اعتبار سے سہل اور شگفتہ کرنے کی بھی ممکن درجے کوشش کی گئی ہے۔

اس وقت میرے سامنے معارفِ لدنیہ کے چار نسخے موجود ہیں، جن میں ایک قلمی مخطوطہ اور تین مطبوعہ نسخے ہیں۔ پہلا قلمی نسخہ حضرت مولانا حافظ محمد ہاشم جان صاحب مجددی مدظلہ العالی (ٹنڈو سائیں داد۔ حیدرآباد) سے حاصل کیا گیا ہے۔ دوسرا نسخہ مجلس علمی ڈابھیل ضلع سورت والا مدینہ پریس بجنور ۱۳۵۱ھ کا مطبوعہ ہے، تیسرا نسخہ حکیم عبدالمجید سیفی مرحوم لاہور ۱۳۷۶ھ کا مطبوعہ ہے اور چوتھا نسخہ ادارۂ سعدیہ مجددیہ لاہور ۱۳۸۵ھ کا مطبوعہ ہے جو حضرت مولانا محبوب الٰہی صاحب کا تصحیح کیا ہوا ہے۔

ان چاروں نسخوں سے ممکن درجے تک استفادے کی کوشش کی گئی ہے اور جس نسخے کا جو لفظ صحیح معلوم ہوا اس کو اصل عبارت قرار دے کر اختلافی الفاظ کو حاشیے پر مع حوالہ درج کردیا گیا ہے۔ اور ان چاروں نسخوں کے اختلاف کو اس طرح چند حروف سے واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ حضرت مولانا حافظ محمد ہاشم جان صاحب مدظلہ العالی والے نسخے کے الفاظ کو ''ش'' سے ظاہر کیا گیا ہے اور مجلس علمی والے نسخے کے الفاظ کو ''ع'' سے اور حکیم عبدالمجید سیفی مرحوم والے نسخے کے الفاظ کو ''س'' سے اور حضرت مولانا محبوب الٰہی صاحب والے نسخے کے الفاظ کو ''م'' سے واضح کیا گیا ہے۔ امید ہے کہ قارئینِ کرام اس سعی کو پسند فرمائیں گے اور اگر سہواً کہیں غلطی ہوگئی ہو تو اس سے درگذر فرما کر مطلع کریں گے، تاکہ آئندہ اصلاح کردی جائے۔

حق سبحانہ وتعالیٰ کے فضل وکرم سے اب یہ رسالہ مع اردو ترجمہ بحسن وخوبی محبی جناب حاجی محمد اعلیٰ صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ کی کوشش واہتمام سے ادارۂ مجددیہ ناظم آباد کراچی سے شائع کیا جارہا ہے۔

دعا ہے کہ حق سبحانہ وتعالیٰ اس سعی کو قبول فرمائے اور رسالہ ہذا کے قلمی ومطبوعہ نسخے مہیا

کرنے والے حضرات اور ترجمہ و تصحیح ونشر واشاعت میں معاونت کرنے والے حضرات کو اپنے فضل وکرم سے اور حضورِ انور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے طفیل میں دائمی سعادتوں اور ظاہری و باطنی ترقیات سے نوازے آمین۔

ادارہ ان سب حضرات کا تہِ دل سے ممنون و متشکر ہے۔ والسلام

احقر الانام

خاک سار زوّار حسین غفر اللہ لہ وعفا عنہ

وکان اللہ لہ ولوالدیہ

۵ رجب المرجب ۱۳۸۸ھ

بعد ازاں اس پیش نظر ایڈیشن میں ''ب'' اور ''ن'' کے حوالے مزید دیئے گئے ہیں جن کی تفصیل ''عرضِ ناشر'' میں ملاحظہ فرمائیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی سِیَّمَا عَلٰی نَبِیِّہِ الْمُجْتَبٰی وَرَسُوْلِہِ الْمُصْطَفٰی (۱) مُحَمَّدِنِ الْمَبْعُوْثِ اِلٰی کَافَّۃِ الْوَرٰی وَعَلٰی اٰلِہٖ وَ اَصْحَابِہٖ الْبَرَرَۃِ التَّقٰی وَالصَّلٰوۃُ وَالتَّحیۃ علیہ و علیھم فی الاٰخرۃ والاُولیٰ. اما بعد: فھذہ علوم الھامیۃ و معارف لدنیۃ سودھا الْفَقِیْرُ (۲) الرَّاجی الی رحمۃ اللّٰہ الغنی الولی احمد بن عبد الأحدالفاروقی النقشبندی رحمہ اللّٰہ ورضی عنہ و اوصلہ سبحانہ الی غایۃ ما یتمناہ

۱۔ معرفت

لفظِ مبارک اللہ، مرکب از ''الف ولام'' است، کہ از جملہ آلاتِ تعریف است، واز لفظ ''ھا'' کہ او نیز از جملۂ معارف است، وایں مجموع علمِ ذاتِ واجب الوجودست (۳) عزّ سلطانہ پس دریں اسم مبارک سہ نوع از اسبابِ تعریف جمع گشتہ، پس گویا در اجتماعِ ایں اسبابِ تعریف باوجود کفایت ہر سبب ازاں در تعریف اسماء اشارت است بآنکہ مسمّیٰ ایں اسم اعظم جلّ شانہ لکمالِ (۴) عظمتِ وعُلو درجۃ و رفعۃ منزلتہٖ ہیچ وجہ مُعَرَّف نمی شود وہیچ طریق معلوم نمی گردد۔ اگر تعریف باوراہ می یافت یک آلتِ تعریف دروے کافی می شد، زیرا کہ کثرتِ اسباب را در وجودِ مسبَّب

۱۔ ش، ع: مصطفیٰ المبعوث

۲۔ ش، م: الفقیر الی

۳۔ م: الوجودست پس

۴۔ ع، ج: بکمال

مدخلے نیست۔

وَاِنَّمَا هُوَ بِوُجُوْدِ وَاحِدٍ مِّنَ الْاَسْبَابِ فَاِذَا لَمْ يُوْجَدْ بِوَاحِدٍ مِّنْهَا عُلِمَ اَنَّهُ لَا سَبَبِيَّةَ بَيْنَهُمَا فَاِذَا انْتَفٰى سَبَبِيَّةَ اَسْبَابِ التَّعْرِيْفِ فِيْ حَقِّهٖ تَعَالٰى اِنْتَفَى الْمَعْرُوْفِيَّةُ(۱) وَ الْمَعْلُوْمِيَّةُ فِيْ شَانِهٖ سُبْحَانَهٗ اَيْضًا فَلَا يَصِلُ اِلٰى جَنَابِ قُدْسِهٖ عِلْمُ عَالِمٍ وَّلَا يُفِيْدُ فِيْ مُعَرِّفٍ فَهُوَ تَعَالٰى اَجَلُّ مَنْ اَنْ يُّدْرَكَ وَاَعْظَمُ مَنْ اَنْ يُّعْرَفَ وَاَكْبَرُمِنْ اَنْ يُّعْلَمَ

ازیں بیان مفہوم گشت کہ ایں اسم مبارک ، جل شانہٗ از اسمائے دیگر جداست واز اشتراک دراحکام سائر اسماء تنہا، پس لاجرم بایں جدائی وتنہائی جناب (۲) قدس خدائے (۳) راسزاست، تعالیٰ وتقدس۔ گفتہ نشود کہ ہرگاہ ایں اسم مبارک رادلالت بر مسمّٰی نباشد پس فائدہ وضع چہ بود؟ زیرا کہ گوئیم، فائدۂ وضع امتیازِ مسمیٰ اواست از جمیع ماسوائے او بے آنکہ مسمّٰی معلوم گردد، پس فرق دیگر درمیان ایں اسم مبارک واسمائے دیگر آں باشد، کہ آں اسماء دلالت برمسمّیات خود می کنند، وآں مسمیات معلوم می گردند، وآں علَم بامتیازِ او از ماعدائے اومی رساند۔ ودریں اسمِ مقدس علَمِ مسمّٰی مفقوداست وامتیاز از جمیع ماعداموجود۔

۲۔ معرفت

بدخولِ الف ولام تعریف اسم نکرہ می باشد، کہ بایں آلتِ تعریف معرف می گردد، ودریں اسم مقدس الف ولام برمعرفہ درآمدہ کہ آں ہائے ضمیر غائب است۔ کما ذکرہ بعض المحققین من اَنَّ اسم الله تعالیٰ هو الهاء الدالة علی غیب الهُوِیَّة و الالف و اللام للتعریف

گویا دراتیانِ ایں تعریف اشارت است بآں کہ تعریف ضمیر درتعین مشارالیہ کافی نیست۔ آلتِ تعریف دیگر درکاراست کہ آں الف ولام است، وتشدید لام از برائے مبالغہ درتعریف است ، وچوں ایں آلت بآں مبالغہ نیز کفایت نکرد، وتعین معرّف (۴) حاصل نگشت ، لاجرم ایں (۵) مجموع رابتعریف علمی بردند۔ شاید آنجا تعین پیدا کند۔ ایں جانیز تعین کہ موجب

۱۔ب: المعرفیة

۲۔ب: بجناب

۳۔م: خدائے تعالیٰ

۴۔ج، ع: معروف

۵۔م: اشاراست

معلومیت او باشد حاصل نشد۔ غایة مافی الباب۔ امتیازے از ماعدا بدست آمد۔ **فسبحان من لم یجعل الیه للخلق سبیلا الا بالعجز عن معرفته**

۳۔ معرفت

ترکیب ایں عَلَمِ مقدس از دو نوع آلت تعریف اشارت است با آنکہ علمیت تنہا در تعین مسمی کفایت نمی کند۔ **لکمال عظمته و علوه عن درك الافهام**۔ اسباب متعددہ از برائے تعریف مذکور درکار است۔ **و مع ذٰلك لا یعلم اصلا ولا یعرف قطعا**

۴۔ معرفت

ہر چند تعدد آلات، تعریف را در وجودِ معرف مدخلے (۱) نیست، کما مر، و یک آلتِ تعریف کافی است، اما در اتیان کثرتِ آلات تعریف ایمائے است بابہام مسمی او (۲) و بعد او سبحانہ از ادراک۔

۵۔ معرفت

حق سبحانہ وتعالیٰ شیونِ ذاتیہ خود را، کہ عین ذات او اند، در خارج در مرتبۂ واحدیت (۳) جدا جدا دانست، و چوں علم مقتضی تمیز است آن شیونات در خانۂ علم تمیز پیدا کردند، و ہر شانے مقتضی تمیزِ خاص و تشخصِ علیحدہ گشت، و ایں شیوناتِ متمائزہ در علم ممکنات نام یافتند۔ چہ ممکن آنست کہ وجود و عدم وروے متساوی باشد، و در ایشاں ہمچنیں است۔ زیرا کہ اینہا برزخ (۴) اند، بین الوجود والعدم۔ نسبت بہ ذواتِ خویش روبوجود دارند، چہ شیون در خارج عین ذات اند ونسبت بہ تمیز و تشخص، رو بعدم دارند، چہ تمیز وجود بعدم است۔

وَبضدِّها تتبیَّنَ الاشْیَاءُ

وایں صورِ علمیہ اصلاً در خارج وجود ندارند، و از خانۂ علم نہ برآمدہ اند۔ بلکہ حق سبحانہ وتعالیٰ بآثار و احکامِ ایشاں در خارج ظاہر است۔ پس ایں صور در علم باشند، و احکام و آثارِ ایشاں در

۱۔ش، ع، ج: مدخلتے
۲۔م: مسمی وبعد
۳۔م: مرتبہ احدیت
۴۔ب: برازخ

خارج۔ لیکن ایں آثار و احکام درخارج عینِ ذات اند۔ زیرا کہ در خارج جز احدیتِ مجردہ نیست۔ **فمُطلَقُ الظهور عينا للوجود و مطلق الظهور حكماً للاشياء**۔ وآں کہ می نماید کہ ایں صور (۱) نیز درخارج اند، توہمے است محض، وتصورے است واہی۔ **کما یشهد به ذوقُ ارباب الکشفِ و العرفان**۔ ومنشاءِ توہم آنست کہ حق سبحانہٗ وتعالیٰ بقدرت کاملۂ خود، ایں صورِ علمیہ را بظاہر وجودنسبتِ مجہول الکیفیت بخشید، وخلق عبارت از ایجادِ آں نسبت است، و آں نسبت سببِ نمایندگیٔ ایشاں درخارج شدہ۔ چنانکہ صورتِ شخص رانسبتے بآئینۂ کہ محاذیٔ اوست پیدا می شود۔ کہ سببِ نمایندگیٔ آں صورت درآں آئینہ می گردد۔ وآئینہ ہمچناں بر بیرنگی وصفائے خود است۔ **فهو سبحانه الآنَ كما كانَ فى الازل و لا شيء معه** (۲)

۶۔معرفت

شیون درعلم غیر از تمایز یک دیگر (۳)، رنگ دیگر قبول نکردہ اند۔ وآنچہ درخارج سوائے تمایز ایشاں ظاہر است از احکام ولوازم خارجیۂ ایشاں است۔ ولہذا سالک چوں بعین ثابتۂ خود می رسد، و آں عین ثابتہ براو منکشف می شود، از اشکال خارجیہ ہیچ چیز درونمی یابد، وغیر از شئے متمیز چیز دیگر بروے ظاہر نمی شود۔ واگر ورائے تمیز رنگ دیگری داشت ظاہر می شد۔ وانبساطے کہ می نماید بواسطۂ اشتمالِ اوست برشیوناتِ متعددہ، وکرویت بواسطۂ آن ست کہ شکلِ طبیعیٔ بسیط کروی ست۔

وآنکہ بعض (۴) مشائخ قدس اللہ تعالیٰ اسرار ہم گفتہ اند کہ منتہائے سیر سالک ہماں اسم است کہ مبداءِ تعین اوست۔ معنیٔ آں این ست کہ منتہائے سیر اوعین ثابتۂ اوست۔ ومراد از تعین تمیز خارجی است ومبداء ایں تعین (۵) وتمیّز ہماں عین ثابتۂ اوست۔ نہ بایں (۶) معنی کہ مراد از تعین تعینِ علمی باشد واز مبدء شانِ الٰہی۔ زیرا کہ شان درخارج عینِ ذات است، واز ذات متمیّز نیست، تا او مبداءِ چیزے تواند بود وسیر باو منتہی شود۔

۱۔م: صور در

۲۔ش،ع: معه اصلا

۳۔ع،ش:ج، دگر

۴۔ع،ج: وآنکہ مشائخ

۵۔م: تعین ہماں

۶۔ب: نہ بآں

و بعد از وصول بعینِ ثابتہ، سیرِ او در ہماں عینِ ثابتۂ اوست، زیرا کہ آں مشتمل است بر شیونات لا الی النِّھَایة، وایں سیر را سیرِ فی اللہ گویند۔ زیرا کہ تعینِ علمیؔ او تعینے است کہ از مرتبۂ جمع است، وصفاتے کہ او مشتمل بر آن ست صفاتِ الٰہی است نہ کونی، پس فی الحقیقت سیر فی اللہ باشد۔ چہ اللہ عبارت از ذات مع صفات است نہ ذاتِ احدیت۔

وچوں آں شیونات الٰہی درخانۂ علم رنگِ تعین وتمیز پیدا کردہ اند، وبایں نسبت بَــرْزَخٌ(۱) بَیْنَ الْـموجـود والمَعْدُوْم گشتہ، سیرِ فی الاشیاء را اگر سیر در عالم گویند ہم راست می آید، ازیں جہت است کہ گفتہ اند بعد از وصول بنقطۂ آخر باز رجوع بنقطۂ اول میشود، وایں سیر را سیرِ فی الاشیاء باللہ می گویند۔

وآنکہ گفتہ اند سیر فی اللہ سیرِ معشوق در عاشق است، بآں معنیٰ کہ چوں عاشق آنچہ داشت از اوصاف وافعال ہمہ را بمعشوق دادہ، وخود را خالی ساختہ، پس ہر فعلے کہ بعد ازیں واقع شود باو منسوب نہ باشد، بلکہ بمعشوق منسوب است۔ پس سیر نیز باو منسوب باشد۔ عاشق غیر از مکان کہ عبارت از خلاء(۲) است چیزے دیگر نیست، لاجرم سیر معشوق در عاشق باشد۔

۷۔ معرفت

تشبیہے کہ بعد از تنزیہ ظاہر می شود عبارت از انکشاف عین ثابتہ اوست، وآں چہ جمع می شود از تشبیــہ وتنزیہ ہمیں تشبیــہ است کہ از مرتبۂ جمع است۔ وتشبیہے کہ پیش از ظہورِ تنزیہ است از مرتبۂ فرق است در وقتِ ظہورِ تنزیہ محو ومتلاشی می گردد، وتابِ جمع شدن باو ندارد۔

ومعنیٰ جمع میانِ تشبیہ وتنزیہ آن ست کہ متعلّقِ ادراکِ بسیط کہ ہماں تنزیہ است بعد از تنزّل در پردۂ صفاتِ الٰہیہ کہ عینِ ثابتہ مشتمل بر آن ست، تشبیہہ گشتہ در علم می آید، ومتعلّق ادراکِ مرکبّ می گردد۔ پس مقامِ تکمیل ہمیں جمع بین التشبیہہ والتنزیہ باشد زیرا کہ صاحبِ تنزیہ فقط قادر نیست بر احضارِ ذات در مدرکہ۔ چہ علمِ ذات نمی باشد مگر در پردۂ صفاتِ الٰہیہ کہ عینِ ثابتہ مشتمل بر آن ست۔ وعینِ(۳) ثابتہ بر ومنکشف نشدہ۔ پس کسے کہ علم بمطلوب ندارد، (۴) غیر را چگونہ بآں اعلام

۱۔ب: برازخ

۲۔ب: اخلاص

۳۔ایں جا در نسخہ ''ع'' سہ سطور مکرر است

۴۔ندارد چگونہ

نماید۔ ومطلوبِ حقیقی رادر پردۂ صفاتِ کونیہ نمی تواں دانست کہ طاقتِ مرآتیتِ آں ندارد۔ لا یحملُ عطایَا المَلِكِ الاّ مطایاهُ

فنافی اللہ کسے رامیسر شود کہ ہر ذرۂ وجودِ خود رامرآتِ تمام اشیایابد، واشیاء رادرآں مطالعہ نماید، وہر ذرۂ او برنگِ ہمہ برآید۔ زیرا کہ ہر شان در مرتبۂ ذاتِ الٰہیہ کہ در فنافی اللہ معتبر است، مشتمل بر جمیع شیونات است، زیرا کہ از ذاتِ متمیز وجدائی نیست۔ پس چنانکہ ذات مشتمل بر جمیع است، شانِ او نیز مشتمل بر جمیع است۔ (۱) پس سالک ہر ذرۂ جامعۂ خود رادر ہر شانِ جامع فانی می سازد، و بجائے ہر ذرہ شانے از (۲) شیونِ الٰہی می یابد، اگرچہ بتفصیلِ آں مطلع نشود۔ پس تازمانے کہ ہر ذرۂ اوصفتِ جامعیت پیدانکند، قابلیت (۳) ایں فنا اوراحاصل نہ شود، وبعضے باشند کہ بواسطۂ ضعفِ قوتِ (۴) مدرکہ جامعیتِ خود رانتوانند دریافت۔ اگرچہ در واقع ایں کمال دارند، وبفناء فی اللہ مشرف شوند۔ ولازم نیست کہ ہر کہ ایں جامعیت پیدا کند (۵) البتہ فنافی اللہ شود۔ وَ ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ یُؤْتِیهِ من یَّشَآءُ وَاللّٰهُ ذُوْ الْفَضْلِ الْعَظِیْمِ

۸۔ معرفت

فعل وصفت حق سبحانہ وتعالیٰ چوں ذاتِ اوتعالیٰ یگانہ است کہ اصلاً گنجائشِ کثرت ندارد۔ غـایَةُ مَافِي الْبَابِ۔ چوں ذاتِ اوتقدس باُمورِ متکثرہ (۶) متمایزہ تعلق پیدا کرد، فعل وصفتِ او نیز تعلق پیدا کردند۔ چہ اینہا در خارج عین ذات اند۔ پس ہمچنانکہ ذات بواسطۂ تعلق باشیاء متعددہ، ذواتِ متعددہ می نماید، فعل وصفتِ او نیز بواسطۂ ہمیں تعلق متعدد ومتکثر می نمایند، مثلاً فعلِ حق سبحانہ و تعالیٰ ازازل تاابد یک فعل است، وَمَـا اَمْرُنَا الاَّ واحدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصر، لیکن چوں متعلق ایں فعل اشیاءِ (۷) متعددہ است، آں فعل نیز متعدد می نماید، وچنانکہ ذات جامع جمیع اضداد است،

۱۔ ب: نباشد
۲۔ م: شانے راز
۳۔ م: اہلیت
۴۔ م: ضعف مدرکہ
۵۔ ع، م: کند فانی
۶۔ م: کثیرہ
۷۔ م: ایں اشیاء

فعل وصفتِ او نیز جامع اضداد اند، کمامرّ۔ پس ہماں یک فعل در جائے بصورتِ احیاء ظہور می کند، و در جاء برنگِ اماتت مے برآید، و در محلے (۱) ہماں فعل را اکرام و انعام می گویند، و در محلِ دیگر اعلام و انتقام می نامند۔

و ہمچنیں کلام کہ صفتِ اوست سبحانہ یگانہ است و از ازل تا ابد بہماں یک کلام (۲) متکلم است، چہ خرس و سکوت برآں حضرت جَلّ ذِکرُہٗ جائز نیست، و ہماں یک کلام بواسطۂ تعلّق بہ محالِ مختلفہ، کلماتِ متعددہ و صیغِ متباینہ می نماید۔ گاہے آنرا امر گویند و گاہے نہی و گاہے اسم می خوانند و گاہے حرف، و علیٰ ہذا القیاس۔

و ہمچنیں است آنچہ علماء گفتہ اند لا یَجرِیْ عَلَیْهِ تعالیٰ زَمَانٌ زیرا کہ از ازل تا ابد نزدِ او سبحانہ و تعالیٰ یک آنِ حاضر است (۳)، و نسبت باو سبحانہ ماضی و مستقبل نیست۔ لیکن چوں دراں ''یک آن'' امورِ متعددہ بظہور می آیند، و اشیاءِ متباینہ برلوحِ ہستی می نمایند، آں ''یک آن'' بواسطۂ ایں تعلق آناتِ متکثرہ و ازمنۂ متعددہ می نماید۔

و ہمچنیں وجودِ حق سبحانہٗ کہ عینِ ذاتِ اوست بسیطِ (۴) حقیقی است در رنگِ نقطہ اصلا قابلِ تجزی و انقسام نیست، اما بواسطۂ تعلّق باشیاءِ کثیرہ منبسط و مسطح می نماید۔

گفتہ نشود کہ (۵) ہرگاہ صورِ علمیہ بواسطۂ تحققِ نسبتِ ذات بآنہا چناں می نماید کہ در ذاتِ مرآت کائن و ثابت اند، و ہمچنیں ایں صورِ علمیہ مرایائے اسماء و صفات اند، و اسماء و صفاتے کہ در مرآتِ (۶) ہرکدام ایں ہا ظاہر می شود وجۂ خاص آں شۓ است، پس لازم می آید کہ در ذات فرض کردہ شود۔ شیٔ غیر شیٔ و لا معنیٰ للانقِسَام و التَّجَزِّی إلاَّ ذٰلِكَ۔ گوئیم کہ جواب ایں اشکال مبنی بر چند مقدمہ است۔

اول آنکہ نقطہ موجود است و بہیچ وجہ قابل انقسام و تجزی نیست۔ چنانکہ محققانِ حکماء و غیرِ

۱۔ ع، ج: محل

۲۔ ع، ج، ش: سخن

۳۔ ع، ج، م، ب: سبحانہ و تعالیٰ حاضر است

۴۔ الف۔ ایں عبارت در نسخہ ''م'' درج نیست: ''بسیطِ حقیقی است در رنگِ نقطہ اصلا قابل تجزی و انقسام نیست''۔

۵۔ ج، م: کہ گاہ

۶۔ م، ب: کہ مرآت ذات۔

ایشاں گفتہ اند۔

دوم: آنکہ ببرہانِ ہندسی ثابت شدہ است کہ مرکزِ دائرہ نقطہ است کہ ہیچ وجہ انقسام قبول نکند۔

سوم: آنکہ نیز ببرہان ہندسی ثابت شدہ است کہ ممکن است اخراجِ خطوط از مرکزِ دائرہ کہ منتہی شوند بحیطِ دائرہ بلکہ بہ نقطہائے آں محیط، چہ ہمچنانکہ مبدءِ خط نقطہ است منتہائے آں نیز نقطہ است۔

پس چوں (۱) ہر سہ مقدمہ معلوم شد، بدانکہ چوں نقطہ باوجودِ امکانِ خروجِ خطوطِ کثیرہ ازاں، و بودنِ آن مبداء کثرتِ حقیقی ہیچ نقص بوحدت و بساطتِ اوراہ نمی یابد، و ہماں طور برعدمِ انقسامِ خودمی ماند، پس اگر وجودِ حق سبحانہٗ مبداءِ کثرتِ وہمی باشد و اشیاءِ متکثرہ در مرآتِ ذاتِ او کائن و ثابت متوہم شوند، در بساطتِ او ہیچ نقصان لازم نمی آید، و بطریقِ اولیٰ بر صرافتِ وحدت برقرار باشد۔

سُبْحَانَ مَن لاَّ يَتَغَيَّرُ فِي ذَاتِهِ وَلَا فِي صِفَاتِهِ (۲)وَلَا فِي اَسْمَائِهِ بِحُدُوْثِ الْاَكْوَانِ. قَالَ الشَّيْخُ رَضِيَ اللهُ عَنهُ فِي الْفُتوحات المكية كلُّ خَطٍ يَخْرُجُ مِنَ النُّقْطَةِ اِلَى الْمُحِيْطِ مُسَاوٍ لِصَاحِبِهٖ وَيَنْتَهِيْ اِلٰى نُقْطَةِ الْمُحِيْطِ وَالنُّقْطَةُ فِيْ ذَاتِهَا مَا تَزِيْدُ مَعَ كَثْرَةِ الْخُطُوْطِ الْخَارِجَةِ مِنْهَا اِلَى الْمُحِيْطِ فَقَدْ صَدَرَتِ الْكَثْرَةُ عَنِ الْوَاحِدِ العين وَلَمْ يَتَكَثَّرْ هُوَ فِي ذَاتِهٖ فَبطلَ قَوْلُ مَنْ قَالَ لاَ يَصْدُرُ عَنِ الْوَاحِدِ الاَّ الْوَاحد

۹۔معرفت

وجودِ موہوبِ حقانی عبارت از انکشافِ عینِ ثابتۂ اوست۔یعنی بمحضِ موہبتِ حق سبحانہٗ بعد ازفنائے تعیناتِ کونیہ بروظاہر شدہ است، کہ تعینِ او ہماں تعینِ بسیط است کہ از مرتبۂ جمع است۔

۱۰۔معرفت

تجلیِ ذات عبارت از ظہورِ ذات است و ظہورِ شئے بے تعین و تمیز محال است، پس تجلی و ظہورِ ذات نباشد مگر بہ تعین، و آں تعینِ اول است کہ اوسع و اعظمِ تعینات است کہ مسمّٰی است بوحدت، و اسمی

۱۔م: چوں ایں ہر سہ

۲۔ش،ع،ج: یتغیر بذاتہ ولا بصفاتہ

کہ مبداءِ تعین آں سرورِ عالمیان است عَـلَيهِ من الصلواتِ اتمها و من التحيات اكملها (۱) ہماں وحدت است، وچوں انتہاءِ سیرِ سالک عبارت از وصولِ اوست باسمے کہ مبداءِ تعینِ اوست، پس تجلیِ ذات خاصۂ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باشد۔ وآں تعین کہ مشتمل است بر جمیع صفات واسماء نسب واعتبارات علیٰ سبیلِ الاجمال بے تمایز در مرتبۂ واحدیت تفصیل وتمیز پیدا کرد، واورا اقسام پیدا گشت کہ مبادیٔ تعیناتِ سائرِ مخلوقات اند، واسمائے کہ مبادیٔ تعیناتِ سائرِ مخلوقات اند (۲) عبارت اند از اں صفات واسمائے کہ مندرج بودہ اند تحت آں تعین، ودر مرتبۂ واحدیت تفصیل یافتہ اند۔ پس منتہائے سیرِ سالکانِ دیگر تا ہماں اسماء وصفات باشد۔ پس دیگراں را تجلی صفاتی واسمائی باشد، وبہمیں معنیٰ است کہ تجلیِ ذاتی در پردۂ اسمے کہ مبدءِ تعین صاحب تجلی است می باشد۔

پس حقیقتِ محمدی کل باشد وحقائقِ سائر موجودات اجزائے او۔ وجماعتے کہ بسعادت متابعت مصطفوی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم مستعد گشتہ اند وبکمال اتباع رسیدہ، ایشاں را بسبب مناسبت و متابعت از تجلیِ ذاتی نصیب باشد۔ زیرا کہ بر ایشاں منکشف شدہ است کہ حقیقتِ ایشاں عینِ تمام حقائقِ موجودات است۔ پس ایشاں از ضیقِ تمایز وتفصیلِ اقسام خلاص شدہ اند۔ کأنہ مشہودِ ایشاں ہماں مقسم است، بے پردۂ اقسام، ومبادیٔ تعینات ایشاں نیز ہماں مقسم است نہ اقسام۔

مثلاً اسم کہ خاصۂ (۳) کلمہ است در پردۂ دلالت فی نفسہٖ وعدمِ اقترانہ بالزمان کہ مبدءِ تعین وتمیزِ اوست از سائر اقسامِ کلمہ۔ اما چوں اسم خود را عینِ فعل وحرف یافت، از ضیقِ تمایز وتفصیلِ اقسام اورا نجات حاصل شد، مبدءِ تعینِ خود ہماں کلمہ را یافت نہ قسمِ اورا۔

۱۱۔ معرفت

صورِ علمیۂ اشیاء، عبارت از تمایزِ ایشاں است در حضرتِ علم، وآنچہ محققینِ صوفیہ کثّرھم اللہ تعالیٰ گفتہ اند کہ صورِ اشیاء در علم اند وبس، واحکام وآثارِ ایشاں در خارج اند''۔ معنیٔ ایں سخن این ست کہ تمایز در علم است ودر خارج حضرتِ (۴) حق سبحانہ وتعالیٰ بر وحدتِ ذاتیۂ خود است (۵)

۱۔ ب: أَيُمَنُهَا

۲۔ ایں عبارت در نسخۂ ''ع'' درج نیست ''واسمائے کہ مبادیٔ تعیناتِ سائرِ مخلوقات اند''۔

۳۔ م: اسم حاجب

۴۔ ع: حق است پس وحدت

۵۔ ش، ع، ج، ب: خود کہ

کہ باحکام و آثارِ اینہاں ظاہر شدہ است، نہ بآں معنیٰ کہ صورِ علمیہ عبارت از ہمیں صور و اشکال است کہ در خارج ظاہر اند۔ چہ ایں صور نیز از مقتضیاتِ آں صورِ علمیہ است نہ عینِ آنہا۔

مثلاً ہر تمیزِ علمی مقتضی شکلِ خاص شدہ از استواء و انحناء و استقامت، و انحداب، و اینہا از آثارِ آں (۱) صورِ علمیہ اند۔ چنانکہ حرارت و برودت و یبوست و رطوبت و خفت و ثقل و لطافت و کثافت از احکام و آثارِ ایشاں است۔ و چوں ہر شان متمیز فی العلم مشتمل است بر شیوناتِ بے نہایت، لاجرم در صورِ علمیہ بحسبِ ہر شانے تمیزاتِ بے نہایت پیدا شدند۔ و ہر تمیز مقتضی حکمے و اثرے علیحدہ گشت۔ و در خارج بواسطۂ (۲) نسبتِ مجہول الکیفیتے کہ ایشاں را بذات پیدا شد چناں نمودند کہ ایں تمایز در خارج است، پس در نمودِ قوتِ باصرہ از قوتِ سامعہ در خارج ممتاز شد و ہمچنیں ذائقہ از شامہ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ

پس آں تعین و تمیز کہ در مرتبۂ علم است و آں را حقیقتِ ممکن و عینِ ثابتۂ او می گویند از مرتبۂ جمع است۔ و ایں آثار و احکامِ آنہا کہ در خارج اند از اشکال و غیر ہا از مرتبۂ فرق۔ چہ واسطۂ آں تمیز محدث شدہ اند و منشاءِ ظہورِ آنہا ہماں فرق است۔ آنچہ از مرتبۂ جمع است از حقائقِ الٰہی است، و آنچہ از مرتبۂ فرق است از حقایقِ کونی ہر چند ہر دو مرتبہ مندرج در ذات اند، اما اندراج مرتبۂ ثانی بواسطۂ مرتبۂ اولیٰ است نہ بالذات۔ پس اول در رنگِ قسمِ شئے است و ثانی بمنزلۂ قسمِ قسمِ شئے۔ چوں سالک جمیع مراتبِ فرق را طے کردہ بمرتبۂ جمع برسد یعنی بمرتبۂ عینِ ثابتۂ خود پس تجلی ذاتی نسبت بوے ہماں انکشافِ عینِ ثابتۂ او باشد، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۱۲۔ معرفت

علم الیقین در ذاتِ حق سبحانہٗ وتعالیٰ عبارت از شہودِ آیاتے ست کہ دلالت می کند بر ذاتِ او جل شانہٗ، چہ شہود و حضورِ ذات جز در نفسِ متجلی لہٗ نمی باشد، و آنچہ (۳) در بیرونِ خود مشہود است ہمہ آثار و دلائل است کہ تعینات دلالت می کنند بر ذات جلّ و علا۔ پس تجلیاتے کہ در صور و انوار می باشند غیرِ صورتِ متجلی لہٗ داخلِ علم الیقین است۔ ہر صورتے کہ باشد و ہر نورے کہ ظاہر شود، نورِ بارنگ و نورِ بے رنگ دریں امر مساوی است۔ حضرت مخدومی مولوی عبدالرحمٰن جامی قدس اللہ سرہٗ

۱۔ م: آثار صور

۲۔ م: خارج نسبت

۳۔ ایں عبارت در نسخۂ م درج نیست: ''و آنچہ در بیرونِ خود مشہود است ہمہ آثار و دلائل است''

درشرح لمعات می فرماید در بیانِ ایں بیت:

اے دوست ترا بہر مکاں می جستم
ہر دم خبرت (۱) از این و آں می جستم

کہ ایں بیت اشارت بمشاہدۂ آفاقی است کہ مفیدِ علم الیقین است، وایں شہودِ آفاقی چوں از مقصود خبرے نمی دہد وحضورِ آں نمی بخشد الاّ بآثار وعلامات، چنانکہ دُود وحرارت مفیدِ حضورِ آتش نیستند اِلاَّ بِالْاِسْتِدْلاَلِ وَالْعَلاَمَاتِ وَ الْاٰثَارِ۔ لاجرم از دائرۂ علم نمی برآید ومفیدِ عین الیقین نمی شود۔

حضرت قطب الاقطاب ناصر الدین خواجہ عبید اللہ (۲) قدس اللہ سرہٗ العزیز می فرمودند کہ سیر بر دو نوع است، سیرِ مستطیل وسیرِ متدیر۔ سیرِ مستطیل بُعد در بعد است وسیرِ متدیر قرب در قرب، سیرِ مستطیل مقصود را از خارجِ دائرہ خود طلبیدن است، وسیرِ متدیر برگردِ دلِ خود گشتن است، ومقصود را از خود جستن۔

عین الیقین عبارت از شہودِ عبد است مرحق سبحانہ را بعد ارتفاع حجابِ تعیّنِ او، وایں شہود نزدِ ایں طائفہ علیہ قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم معبر است بادراکِ بسیط، وایں ادراک عامہ را حاصل است، لیکن فرق آن ست کہ خواص را وجودِ غیرِ حق سبحانہٗ مزاحمِ آگاہیٔ ایشاں (۳) نیست، و در دیدۂ شہودِ شان (۴) جز حق سبحانہ مشہود نہ، وعوام را بخلاف آنست، وایں ادراک منافی علم است، وآنجا ہمہ حیرت است، چنانکہ علم منافیٔ ایں شہود است عین حجابِ آں علم است۔

کما ذکر الشیخ الاکبر رضی اللہ عنہ فی کتاب الحجُب (۵) عِلمُ الیقین حجاب عین الیقین و عین الیقین حجاب علم الیقین ۔ ودرجائے دیگر می فرماید: **علامۃ من عرف حق المعرفۃ ان یطلع علیٰ سرہ فلا یجد علما بہ فذالکَ الْکامِلُ فی المعرفۃ التی لا معرفۃَ وَرَآئَھَا**

حق الیقین عبارت از شہودِ اوست جل شانہ باوتعالیٰ ویافتنِ او را (۶) سبحانہ عین خود۔ وایں

۱۔م: خبرے
۲۔ش: عبید اللہ احرار
۳۔م: آگاہی نیست
۴۔م: ایشاں
۵۔ع،ج: الحجہ
۶۔ع،ج: او سبحانہ

در بقا باللہ صورت بندد کہ بعد از تحقق بفنائے حقیقی وبیخودی (۱)، صحو وافاقت بخشد۔ آنجا علم وعین، حجابِ یکدگر نباشد۔ در عینِ شہود عالم است ودر عین علم شاہد۔ وایں تعین (۲) کہ آں راعینِ حق می دانند، دریں مرتبہ نہ تعینِ کونی است، چہ اثرے از اں نماندہ است، بلکہ حقانی است، کہ نزدِ اکابر معتبر بوجودِ موہوبِ حقانی است، کمامر۔ وآنکہ اربابِ تجلیاتِ صوری تعینات وصورِ خود را حق می دانند، آں تعیناتِ کونی است کہ فنائے بآں راہ نیافتہ، وایں فرق چوں بر بعضے متوسطانِ راہ مخفی شدہ است خیال کردہ اند کہ در حق الیقین نیز ہمیں تعیناتِ کونی را حق می دانند، وایں جہل منجر بطعنِ اکابر قدس سرہٗ گشتہ است، وگمان بردہ اند کہ ایں حق الیقین ما را در قدمِ اول کہ تجلیٔ صوری است وتعبیر از اں بکشفِ ملکوت می کنند حاصل میشود۔

۱۳۔ معرفت

معرفتِ خداوندی عزَّ وَجَل واجب است، باتفاقِ صوفیہ واکثر متکلمین شکر اللہ سعیہم۔ لیکن اختلاف کردہ اند در طریقے کہ موصل است بسوئے معرفت۔ صوفیہ می فرمایند کہ طریقِ معرفت ریاضت وتصفیۂ باطن است، ومتکلمین از اشاعرہ ومعتزلہ می گویند طریقِ ایں نظر واستدلال است۔

وہمانا کہ نزاع درمیانِ ایں دو طائفہ لفظی است یعنی مبنی است بر تفسیرِ لفظِ معرفت۔ صوفیہ از معرفت دریافتِ بسیطِ وجدانی (۳) میخواہند کہ مغائرِ صورتِ تصدیقی ایمانی است، ومتکلمین صورتِ تصدیقی ایمانی اراده می کنند، وشک نیست کہ طریقِ تحصیلِ معرفت بمعنیٰ اول ریاضت وتصفیۂ باطن است، وطریقِ تحصیلِ صورتِ تصدیقی ایمانی نظر واستدلال است، وآنکہ گفتہ اند:

اوَّلُ مایجب علی المُکلَّفِ معرفَةُ اللهِ تعَالیٰ

مراد از معرفت (۴) معرفت بمعنیٰ ثانی است نہ بمعنیٰ اول، چہ حصولِ معرفت بمعنیٰ اول در حق الیقین است کہ نہایتِ کمال اہل اللہ است، وایضاً فرق درمیانِ معرفتین بعبارتِ دیگر گویم، معرفتِ صوفیہ عبارت از علمِ حضوری است بحق سبحانہ، کہ بعد از فناء وبقا صورت می بندد وتعبیر از اں

۱۔م: شکر وبیخودی

۲۔ع: یقین

۳۔م: وحدانی

۴۔ج، م: از معرفت بمعنیٰ

بشناختن و یافتن می کنند، و معرفتِ متکلمین عبارت است از علمِ حصولی بحق سبحانہ وتعالیٰ کہ نتیجۂ نظر و استدلال است۔ بیانش آنست کہ ہر علمے کہ از خارج حاصل شود عبارت از حصول صورتِ معلوم است یا صورتِ حاصلۂ اودر مدرکۂ عالم۔ ایں علم راعلمِ حصولی گویند، و ہر علمے کہ نہ چنیں باشد یعنی از خارج نیاید بلکہ بذاتِ عالم متعلق باشد آں علم راعلمِ حضوری گویند، و چوں عارف بعد از فنائے ذات وصفاتِ خود بہ بقاء باللہ مشرف شدہ، وانائے اواز وجودِ کونی او بتمام کندہ شدہ، و بر حقیقت اطلاع (۱) یافتہ، لاجرم از علمِ حصولی بعلمِ حضوری انتقال فرمودہ، واز دانستن بیافتن رفتہ، چہ یافت (۲) در بیرونِ ذاتِ یابندہ نمی باشد۔

معاذ اللہ سادہ لوحے ازیں جا حلول واتحاد فہم نکند، و با کابرِ دین سوئے ظن پیدا نیارد، و یا خود در ورطۂ بد اعتقادی افتادہ ہلاک نشود۔ باید دانست کہ طورِ ولایت ورائے طورِ عقل وفکر است، وطریق آں کشفِ صحیح است، نظر واستدلال رادراں موطن گنجائش نیست:

پائے استدلالیاں چوبیں بود
پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

وآنچہ حکماء وامام غزالیؒ منعِ معرفتِ ذاتِ حق سبحانہ وتعالیٰ کردہ اند، معرفت بمعنیٰ صورتِ تصدیقیِ ایمانی است چنانچہ ادلۂ منعِ ایشاں بآں مشعر است، **حَیۡثُ قَالُوا ان معرفۃَ ذَاتِ اللہ تعالیٰ امَّا بالۡبَدَاهَةِ اوبالنَّظَر، و کل منهما باطل**

وتمام ایں مبحث در کتبِ کلامیہ مسطور است، و ایضاً از منعِ معرفتِ ذات، کنہ ذات خواستہ اند نہ معرفت بوجہ۔ چہ معرفتِ (۳) ذات بوجہ ہمہ راحاصل است، چنانکہ ذات رابوصفِ خالقیت یا رازقیت بدانند، کذا قالوا۔

پوشیدہ نماند کہ فرق است درمیان معرفتِ شئے بوجہ ودرمیانِ معرفتِ وجہِ شے۔ ودر مَا نَحۡنُ فِیہِ معرفتِ وجہ ذات است نہ ذات بوجہ۔ اگر کسے گوید کہ ایں در خلق ورزق مسلّم است، چہ تواں گفت کہ معلوم وصفِ خلق است نہ ذات بوصفِ خلق۔ اما در خالقیت راست نمی آید چہ معنیٰ خالقیت ذاتٌ لَـهُ الـخلق است، پس ذات ہم بایں صفت (۴) معلوم شد۔ گویم کہ مراد از ذات یا مفہوم

۱۔ ع، ج، م، ب: اطلاق
۲۔ م: یافت بیرون
۳۔ ش، م: معرفت بوجہ
۴۔ م: وصف

ذات است (۱) یا ماصدق ۔ اگر مفہوم است آں عرضِ عام است پس معلوم ہماں وجہ است نہ ذات واگر ماصدق است پس علمِ او مستلزم علمِ کنہ (۲) ذات است، چہ کنہ شے عبارت از نفس ہماں شے است ۔ پس اگر بالفرض علمے تعلق کند بذاتِ او تعالیٰ علمِ کنہ ذاتِ او ہر آئینہ خواہد بود، چہ ذات متجزی و متبعض نیست، تا بعضِ او دانستہ شود و بعضِ (۳) دیگر مجہول ماند، بسیطِ حقیقی است ۔ برتقدیرِ فرض تعلقِ علم باو لازم می آید علم بکنہ او، بخلاف در مخلوقات کہ علم بوجہِ آنہا مستلزم علم کنہ نیست بلکہ چیزے از حقیقت اینہا در ضمن آں وجہ معلوم میگردد ۔ وکنہ عبارت از تمام حقیقت است، مثلاً دانستنِ انسان را بوجہِ شئے کہ دلالت (۴) می کند بر حرکتِ ارادی او چیزے از حقیقتِ انسان معلوم می گردد نہ کنہ او، کہ عبارت از تمام حقیقتِ اوست، وہمچنیں ضحک مثلاً کہ منشہائے او تعجب ست دلالت می کند، برادراکِ امورِ غریبہ، وازاں نیز جزوے از حقیقتِ انسان معلوم می گردد، وبالجملہ ہر جا بسیطِ حقیقی باشد کہ ہیچ وجہ قبولِ تبعض نکند، اگر علم بوے متعلق شود، اَیُّ عِـلْـمٍ کَـانَ ، کنہ آں معلوم شود، کمَا فی الواجب تعالیٰ، ومعرفتِ کنہ ذات محال است، کمَا مَرَّ ۔ پس معرفتِ ذات جل وعلا بمعنیٰ مذکور مطلقاً ممنوع باشد خواہ معرفت بکنہ باشد خواہ بوجہ ۔ چہ حقیقتِ علم مقتضی باحاطۂ معلوم ست وتمیّزِ او از ماعدائے او، وذات عزَّ شانہٗ محاطِ ہیچکس نمی شود، وَلا یُـحِـیْـطُـوْنَ بِـہٖ عِلْمًا ، زیراکہ احاطہ وتمیز مقتضیِ تحدید است وآں در شانِ باری تعالیٰ ممنوع پس علم باو تعلق نگیرد، واو تعالیٰ معلومِ احدے نگردد ۔ غَـایَۃُ مَـافِی الْبَاب چوں وجوہ اورا می دانند خیال می کنند کہ ذات را باآں وجوہ می دانند، و فرقِ (۵) دقیق را نمی توانند دریافت ۔

بلکہ گویم کہ صفاتِ او عزَّ شانہٗ دررنگ ذات او غیر معلوم اند ہیچ وجہ در احاطۂ علم نمی آیند ومعلوم ہیچ مخلوقے نمی گردند، مثلاً صفت علمِ او تعالیٰ نہ دررنگِ علوم مخلوقات است، چہ صفتِ علم را کہ در مخلوقات است در انکشافِ معلوم ہیچ مدخلے نیست، اِلاَّ آنکہ حق سبحانہ بطریق جریٔ عادت عقبِ خلقِ آں صفت انکشاف در موصوفِ او خلق می کند ۔ اگر بتاثیرِ آں در انکشاف ۔ ولَو فی الْجُمْلَۃ ۔

۱۔ م: ذات یا

۲۔ م: مستلزم کنہ

۳۔ ع، ج: بعضے

۴۔ ع، م: دلالت کند

۵۔ م: فرق را

نیز قائل شویم، چنانکہ بعضے (۱) متکلمین گفتہ اند، و آں را تاثیر در روے سق کردہ اند، و او را در مؤثریت ہیچ مدخلے نیست، الاّ آنکہ ایں اسم بروے اطلاق می کنند، وصفتِ علم در خالق تعالیٰ شانہ نہ چنیں است، بلکہ ہیچ مناسبت ندارد باں الاّ اشتراکِ اسمی و اطلاقِ رسمی۔

وہمچنیں قدرت و ارادت در آں حضرت عز شانہٗ مبدءِ صدور افعال است و منشائے وجودِ مخلوقات، و قدرت و ارادت در مخلوقات نہ ایں چنین است بلکہ حق سبحانہ و تعالیٰ بعد از تعلقِ قدرت و ارادتِ ایشاں بہ شئے آں شئے را بطریقِ جریِ (۲) عادت خلق می کند۔ و قدرتِ ایشاں را در وجودِ آں شئے ہیچ مدخلے نیست، الاّ آنکہ عقیبِ تعلقِ ایں صفات باں شئے آں شئے را خلق (۳) می کند، و علیٰ ہذا القیاس سائر الصفات۔ و ہر معلوے (۴) کہ مناسبت بعالم نداشتہ باشد در قیدِ علم او نیاید و معلوم او نشود لا یدرك الشئ بما یضادہ و یغایرہ۔ قضیۂ مقررۂ اربابِ معقول است۔ پس صفاتِ او نیز ہیچ وجہ معلوم نگردند، ہمچناں کہ ذاتِ او تعالیٰ بیچون و بے چگونہ است صفاتِ او تعالیٰ نیز بے چون و بے چگونہ اند چوں را بہ بے چوں راہ نیست۔

اینجا اشکالے است قوی، و آں آنست کہ چوں ذات و صفاتِ حق سبحانہ ممتنع المعلومیۃ باشند، پس معرفت ایشاں محال خواہد بود، پس وجوب معرفت را معنی چہ باشد۔

گویم کہ معرفت (۵) در ذات و صفات عبارت از سلب نقایض است از ذات، نہ دانستن آں معرفت در ذات، مثلاً عبارت از لیس بجسم و لا جوھر و لا عرض (۶) است، و معرفت در صفات مثلاً عبارت از عدم جہل است یا عدم عجز یا عدمِ کوری یا عدمِ کری۔ غایۃ ما فی الباب از یں سلوب وجوب ذات و صفات عزّ سلطانہٗ مفہوم می گردد:

بیش از یں پے نبردہ اند کہ ہست

اگر کسے گوید کہ شک نیست کہ برذات حکم کردہ می شود بانہ عالم و قادر و غیرھما، و ایں حکم مستلزمِ تصورِ ذات است چہ حکم ایجابی باشد یا سلبی بے تصور موضوع صورت نمی بندد۔ گویم

۱۔ش،م: بعض
۲۔م: بطریق عادت
۳۔م: شئے خلق
۴۔ع،ج،م: معلوم
۵۔م: معرفتِ ذات
۶۔ش،م: بجسم

آرے، دریں قضیہ تصورِ موضوع محقق است، اما آں (۳) متصو ذات نیست۔ ذات عز شانہ
اذاں منزہ و برتر (۴) است، لیکن چوں ایں متصور تنزیہی کہ (۵) گویا منتزع از ذات است،
بذات مناسب تر است، از متصوّرات غیر تنزیہی، تصور اور اتصورِ ذات اعتبار کردہ اند۔ بناء علی
الضرورۃ لقصور القوۃ البشریۃ عن ادراک الذات تعالیٰ شانُہٗ مع احتِیاجھم الی
معرفۃ الاحکام المُمَیِّزَۃِ عن غیرہ

وبعضے از محققین متکلمین گفتہ اند کہ معرفت عبارت از تمیز است میانِ محدث وقدیم، وبہمیں
معنیٰ تواند بود کہ حضرت امام المسلمین ابوحنیفہ رضی اللہ تعالی عنہ فرمودہ اند کہ سبحانک ماعبدناک حق
عبادتک ولکن عرفناک حق معرفتک ''سبحان من لم یجعل للخلق الیہ سبیلاً اِلاّ بالعَجْزِ
عن معروفتہ، واما معرفتے کہ خاصۂ اہل اللہ است تحقق آں باندازۂ آئینۂ استعدادِ طالب است:

بقدر آئینہ حسنِ تو می نماید رُو (۶)

وضیق ووسعتِ آں آئینہ بقدرِ ضیق ووسعت رب اوست، وربِّ ہر شئ وجہ خاص آں شئ است و
قیومِ آں۔ درماورائے وجہ خاصِ خودمعرفت نمی باشد ویافت دربیرونِ حقیقتِ خودصورت نمی بندد:

ذرّہ گر بس نیک ور بس بد بود
گرچہ عمرے تگ زند در خود بود

وحضرت خواجۂ خواجہا خواجہ نقشبند قدس اللہ سرہ الاقدس بایں معنیٰ اشارت فرمودہ اند، کہ
اہل اللہ بعداز فنا وبقا ہرچہ می بینند درخودمی بینند وہرچہ می شناسند درخودمی شناسند، وحیرت ایشاں در
وجودخوداست

وَفِیۤ اَنۡفُسِکُمۡ اَفَلَا تُبۡصِرُوۡنَ وایں معرفت نفس حیرت است۔

ذوالنون مصری قدس اللہ تعالیٰ سرہٗ می فرماید۔ ''اَلْمَعْرِفَۃُ فِیْ ذَاتِ اللّٰہِ حَیْرَۃٌ'' بزرگے
دیگرمی فرماید: اعرفھم باللہ ا سدھم (۷) تحیر اً فیہ

۳۔م: اما متصور

۴۔م: بالا

۵۔م: است

۶۔ش، ع، ج: روئے

۷۔م: اشد تحیراً

ہر چند اکثر مشائخ قدس اللہ اسرارہم در معرفتِ ذات بایں تصریح کردہ اند اما نزد ایں فقیر بے (۱) حاصل معرفتِ صفات نیز عبارت از حیرت است در صفات کمامر۔

۱۴۔ معرفت

وجودِ واجب تعالیٰ نزد جمہور متکلمین زاید است بر ذات اوعز شانہ، وعین ذات است نزد حکماء وشیخ ابوالحسن اشعری وبعضے از صوفیہ، وحق نزد ایں فقیر آن است کہ واجب تعالیٰ بذات خود موجود است نہ بوجود، بخلاف سائر موجودات کہ بوجود موجود اند، ووجود یکہ (۲) بر ذات محمول است از منتز عات عقل است یعنی عقل از ذات وجود وصفِ موجود را انتزاع نمودہ بر ذات می سازد، واگر مراد متکلمین از وجود زائد ہمیں وجودِ منتزع است پس سخنِ ایشاں درست است، و مخالف را دراں مجالِ انکار ونزاع نیست، واگر وجودے می خواہند کہ واجب تعالیٰ باں وجود موجود است، چنانچہ ظاہر از عبارتِ ایشاں ست پس محل خدشہ وتردد است، واگر حکماء وشیخ ابوالحسن اشعری وبعضے صوفیہ نیز واجب تعالیٰ را بذاتِ خود موجود می گفتند بے آنکہ بوجود قائل شوند، وآنرا عینِ ذات اثبات کنند، وبدلائل محتاج گردند، وبمقدمات لا طائل ارتکاب نمایند، اقرب واصوب بود۔

وازیں صوفیہ عجب است کہ بوجودِ آنکہ در ذات عَزَّ شانُہٗ جمیع نسب (۳) واعتبارات را اسقاط می نمایند، ودر مراتب تنزلات مندرج می سازند، الا وجود را کہ در مرتبہ ذات اثبات می کنند، و ایں غیر از تناقض ہیچ نیست۔

گفتہ نشود کہ ایشاں وجود را عین ذات می گویند نہ از نسب واعتبارات نمی شمرند۔ زیرا کہ گوییم عینیت باعتبار خارج است نہ ذہن، وجمیع صفات نزد ایشاں از ین قبیل اند کہ در تعقل مغایر اند بذات، ودر خارج عین ذات اند، زیرا کہ غیر از یک ذاتِ احدیت نزد ایشاں ہیچ چیز موجود نیست، پس لازم آید کہ جمیع اعتبارات را در مرتبہٗ ذات اثبات (۴) کنند، وایں باطل است، وایشاں نیز بخلافِ آں معترف اند، کمامرّ۔

اگر گویند کہ مراد از ذات وحدت است کہ تعینِ اول است وتعین را دراں مرتبہ زاید بر متعین

۱۔ ع، ج، م: ایں بے حاصل

۲۔ ج، م: وجود کہ

۳۔ م: نسبت

۴۔ م: اعتبار

اعتبار نہ کردہ اند، دراں مرتبہ وجود را اثبات می کنند، بخلاف سائرِ نسب واعتبارات، چہ اعتبار ایشاں درمرتبۂ واحدیت است کہ یک پایہ ازاں فروتر است۔ گویم بریں تقدیر سخنِ ایشاں بمتکلمین در برابر نمی افتد، چہ متکلمین از ذات، ذاتِ بحت خواستہ اند کہ فوقِ جمیع تعینات است، ووجود راہراں ذات زاید می دانند، وفرقِ مذکورہ فائدہ نمی کند در دفعِ زیادتی، زاید زاید است (۱) درمرتبۂ اولیٰ باشد یا درمرتبۂ ثانیہ۔

ابوالمکارم رکن الدین شیخ علاؤالدولہ سمنانی می فرماید کہ **فوق عالم الوجود عالم الملك الودود**۔ ایں عبارت تصریح است بآنکہ وجود غیر ذات است۔ بالجملہ اگر واجب تعالیٰ رابذاتِ خود موجود گویند وہیچ وجودے قائل نشوند اولیٰ وانسب است، واگر بوجود قائل (۲) شوند پس البتہ بمغایرت می باید گفت وبزیادتی آں برذات عَزَّ سُلْطَانُہٗ قایل باید شد۔ پس بریں تقدیر سخنِ متکلمین درست وبصواب نزدیک تر است از سخن مخالفان ھذا۔

اما بداہت وجود واجب تعالیٰ ونظریتِ آں، پس جمہور متکلمین بنظریتِ آں قائل اند، وامام غزالیؒ وامام رازیؒ بہ بداہتِ آں جازم، وبعضے از متاخرین در جمع قولین گفتہ اند کہ بدیہی است بہ نسبت بہ بعضے ونظری است نسبت بہ بعضے (۳) آخر، وحق نزد ایں فقیر آن ست کہ بدیہی است مطلقاً وخفائے او بر بعضے منافی بداہت او نیست، چہ بداہت مستلزمِ علم نیست، بلکہ بسیارے از عقلاء از بعضے بدیہیاتِ جلیہ انکار کردہ اند، ودلائلے کہ در اثباتِ وجودِ واجب تعالیٰ آوردہ اند ہمہ از قبیلِ تنبیہات بر بدیہی است۔ ہمچناں کہ درادراکِ محسوسات سلامتیِ حس از آفاتِ ظاہرہ شرط است وعدمِ ادراک آں بسببِ وجود آں آفات منافیِ بداہت محسوسات نیست، درادراک امورِ معقولہ سلامتیِ مدرکہ از آفاتِ معنویہ وامراضِ خفیہ نیز شرط است، وعدمِ ادراکِ آں بواسطۂ آفات منافیِ بداہتِ آں نباشد۔ طائفۂ کہ بہ بداہتِ آں یقین کردہ اند حق سبحانہ از حال ایشاں خبر می دہد: **قالت رسلهم افی الله شك**، وچوں ایں معنیٰ بر بعضے قاصر فہماں لائح بنود در عقبِ آں بایں تنبیہ فرمودہ کہ **فاطر السموات و الارض**

۱۵۔ معرفت

اہل حق بوجود صفات قائل شدہ اند ووجود، ایشاں راز اید بر وجود ذات می دانند، حق سبحانہ را

ا۔ ج، م: زاید درمرتبہ
۲۔ ع، ج، م: وجود
۳۔ م: بعض

عالم بعلم می گویند (۱)، و قادر بقدرت می دانند وعلیٰ ہذا القیاس۔ ومعتزلہ وشیعہ وحکماء بنفی صفات قائل اند و می گویند ہر چیزے کہ بر صفات مترتب می شود بر نفسِ ذات مترتب است۔ مثلاً انکشاف در مخلوقات بر صفتِ علم مترتب است و در واجب تعالیٰ ایں انکشاف را بر ذات عَزَّ سُلْطَانُہٗ مترتب می گویند۔ پس ذات بایں اعتبار حقیقتِ علم است وہمچنیں است قدرت و سائر صفات، و بعضے از متاخرینِ صوفیہ کہ بوحدتِ وجود قائل اند در نفیِ صفات بمعتزلہ وحکماء موافق اند۔

اگر کسے گوید کہ صوفیہ مذکورہ صفات را بحسبِ مفہوم وتعقل غیر ذات می گویند، و بحسب تحقق یعنی وجود خارج (۲) عین ذات۔ پس مذہب ایشاں واسطہ باشد میان مذہب حکما و متکلمین، چہ حکماء مطلقاً عین می گونید، و متکلمین غیر و ایشاں عین بحسبِ خارج و غیر بحسبِ مفہوم می گویند۔

جواب گویم لا نسلم کہ حکما بحسب تعقل و مفہوم نیز عین ذات می گویند، بلکہ نزاع در وجود خارجی است نہ در وجود ذہنی۔ صاحب مواقف بایں تصریح نمودہ است۔ متکلمین صفات را در خارج موجود می دانند بوجودِ زائد بر ذات۔ وحکماء و معتزلہ کہ در خارج عین می دانند (۳) وصوفیہٗ مذکورہ نیز قطعاً بحکما ، و معتزلہ دریں مسئلہ متفق اند۔ لیکن ایشاں دریں (۴) مسئلہ بفرق مذکور خود را از حکما و معتزلہ می برآرند و از نفیِ صفات انکار می کنند۔ وانت تعلم انہ لایُجْدِ یْهِمْ نفعًا

قال شیخہم و رئیسهم قوم ذهبوا الیٰ نفی الصفات و ذوق الانبیاء و الاولیاء یشهدُ بخلافه و قومٌ اثبتوها و حکموا بمغایرتها للذات حق المغایرة (۵) وذالك کفر محضٌ و شِرْكٌ بحت

و قال بعضهم ایضا من صار الیٰ اثبت الذّاتِ ولم یثبت الصفات کان جاهلاً مبتدعاً و من صار الی اثبت صفات مغایرة للذات حق المُغایرَةِ فهو ثنوِیٌّ کافرٌ و مع کفرہٖ جاهل

ایں کلام مثبتِ واسطہ است میان نفی مطلقاً و اثبات مطلقاً، از نافی مطلق حکیم را می خواہد، و از

۱۔ع،ج،م: بعلم گویند

۲۔ش،ع: خارجی

۳۔ایں عبارت در نسخہ ع محذوف است: "بوجود زائد بر ذات وحکما و معتزلہ در خارج عین می دانند"

۴۔م: ایشاں بفرق

۵۔ش: المغایرة فی الذهن و الخارج

مثبت مطلق متکلم راارادہ می کند۔ وتو دانستی کہ واسطہ نیست بلکہ ایشاں داخلِ نفات اند۔

عجب است از جرأتہائے ایشاں کہ بر مجرد کشف خود اعتماد نمودہ، اعتقادے را کہ مجمع علیہ اہل سنت و جماعت است تخطیہ می نمایند، و اہل آں اعتقاد را کافر وثنوی می گویند، اگر چہ کفر وثنویت حقیقی ارادہ نہ کردہ باشند۔ اما ایں لفظ در اعتقاد درست اطلاق کردن بسے مستنکر و مستقبح است۔ چنداں در کشف غلط می کنند، ونمی دانند کہ شاید (۱) ایں کشف نیز ازاں قبیل باشد و اعتقادِ صحیح را معارض نشود۔

وایں حقیر (۲) رادریں مسئلہ مقالۂ مفردہ است وآں آنست کہ ذاتِ حق سبحانہ کافی است در جمیع امورے کہ بر صفات مترتب می شوند، نہ بآں معنی کہ اربابِ معقول گفتہ اند، کہ انکشاف مثلاً کہ بر صفتِ علم مترتب است، بر ذات مترتب می شود، بلکہ بایں معنی کہ ذاتِ (۳) اوعزّ سلطانہ بر نہجے تمام و مستقل است کہ کار ہمہ می کند، یعنی کارے کہ بعلم ودانش باید کرد ذاتِ اوعزّ سلطانہ بے صفتِ علم آں کار می کند، وہمچنیں چیزے کہ بتاثیر قدرت ظاہر میشود بے ایں صفت، ذات در ظہور آں چیز کافی است۔

مثالے کہ قریب بفہم است، گویم (۴) سنگے کہ بطبیعت خود از بالا بپائیں (۵) می آید، ذات او کار علم و قدرت و ارادت می کند، بے آنکہ در وصفِ علم و قدرت و ارادت باشد۔ یعنی علم (۶) مقتضی آنست کہ سنگ بسببِ ثقل متوجہِ پائیں (۷) شود ومیل بالا نہ کند، وارادت تابع علم است، ارادت تقاضا می کند کہ جانبِ پائیں را ترجیح دہد وحرکت مقتضائے قدرت است، پس طبیعتِ حجر کارِ ایں ہر سہ صفت می کند بے اعتبارِ ایں صفات۔

پس در واجب تعالیٰ وللّٰہِ المَثَلُ الاعلیٰ، ذات، اوہمچنیں کارِ ہمہ صفات می کند، ودر ترتبِ ایں امور بصفات احتیاج ندارد۔ اما انکشاف وتاثیر وتخصیص مثلاً بر صفتِ علم وقدرت و ارادت مترتب است۔ داناست بعلم نہ بذات، مؤثر است بقدرت، مخصص است بارادت، اگر

۱۔م: کہ ایں کشف

۲۔م: فقیر

۳۔ع، ج، م: ذات عزسلطانہ

۴۔ع: می گوئم، م: بگویم

۵۔ش، ع، ج: پایاں

۶۔م: یعنی مقتضی

۷۔ش، ع، ج: پایاں

چہ ہر چہ بایں صفات می باید کرد ذات جل شانہ دراں کافی ست، اما ایں معانی بر صفات مترتب اند، ذات را بے وجودِ ایں معانی عالم و قادر و مرید نمی تواں گفت۔ مثلاً در ہماں سنگ اگر صفتِ علم و قدرت و ارادت ایجاد کنند آں سنگ را علیم و قدیر و مرید می تواں گفت۔ امّا بے وجودِ ایں معانی زایدہ بدیں صفات متصف نمی گردد، اگر چہ کارِ ایں صفات می کند، و شک نیست کہ وجودِ ایں معانی در وے موجبِ کمالِ وے است۔ (۱)

پس در واجب تعالیٰ ہر چند ذات عز سلطانہ کافی است در جمیع اشیاء کہ بر صفات مترتب اند، لیکن صفات در نفسِ ثبوت ایں معانی کاملہ (۲) در کار رند، و ذات عزّ شانہ بوجودِ ایں معانی بصفات کمال متصف می گردد۔ و گفتہ نشود کہ بریں تقدیر استکمالِ ذاتِ او بصفاتے کہ مغایرِ ذات اند لازم می آید، و ایں مستلزم نقصِ ذات است، و استکمالِ او بغیر، و آں محال است۔ زیرا کہ (۳) گویم کہ محال استفادۂ اوست صفتِ کمال را از غیرِ خود، نہ اتصافِ او بذاتِ خود بصفتِ کمال، اگر چہ آں صفت غیر باشد، و لازم از مذہبِ متکلمین شقِ ثانی است نہ اول، كما حقق السيد السند فى شرح المواقف۔

۱۶۔ معرفت

اوتعالیٰ بذات و صفاتِ خود یگانہ است۔ ذات و صفاتِ او مخالف اند، مر ذات و صفاتِ مخلوقات را و ہیچ وجہ مناسبت ندارند۔ پس او سبحانہ منزہ باشد از مثل یعنی از مماثلِ (۴) موافق و از ندّ یعنی (۵) از مماثل مخالف، و در معبودیت و صانعیت و واجبیّت او را تعالیٰ شانہ شریک نیست۔

و بعضے از صوفیہ (۶) کہ بوحدتِ وجود قائل اند در موجودیت نیز نفی شریک می کنند، و موجود غیرِ اوتعالیٰ را نمی دانند، و مستشہد ایشاں کشف است۔ و پوشیدہ نیست کہ ازیں قول ہدم بسیارے از اصولِ دین لازم می آید، و در تطبیقِ بعضے از اصول تکلفات کردہ اند، اما در تمامیتِ آنہا سخن است، و بعضے دیگر از اصولِ دین اصلا قابلِ تطبیق نیستند، (۷) ہمچو مبحثِ نفی صفاتِ واجبی جل و علا۔

۱۔ ج، م: اند

۲۔ م: معانی در کار رند

۳۔ ش، ع، ج: است۔ گویم

۴، ۵۔ م: یعنی مماثل

۶۔ م: و بعضے صوفیہ

۷۔ بعضے دیگر از اصول آنہا اصلاً قابل باصول دین نمی باشند۔ (از مولانا نصر اللہ مرحوم قندہاری)

۱۷۔معرفت

واو سبحانہ در جہت نیست، مکانی و زمانی نیست، قولہ تعالیٰ :**الرحمن علی العرش استویٰ**، اگر چہ بظاہر موہم ثبوتِ جہت و مکان است ، اما فی الحقیقۃ نفیِ جہت و مکان می کند زیرا کہ اثباتِ جہت و مکاں **فی مالیسَ بجھَة و لا مکان** (۱) می کند، و ایں کنایہ است از بے جہتی و بے مکانی فتأمّل ۔جسم (۲) و جسمانی نیست ۔ جوہر و عرض نیست ، قابل ہیچ اشارت نیست ،حرکت و انتقال بروے درست نیست ، قیام حوادث بذاتِ قدیم او تعالیٰ جائز نیست ، ہیچ عرض (۳) از اعراضِ محسوسہ و معقولہ متصف نیست ، داخلِ عالم نیست ، و خارجِ عالم نیست ، متصلِ عالم نیست ، منفصلِ عالم نیست ۔معیّت او بعالم (۴) معیتِ علمی است نہ ذاتی ، و احاطۂ او عالم را بعلم است نہ بذات، در ہیچ چیز حلول نہ کند و ہیچ چیز متحد نشود۔

اگر کسے سوال کند کہ بعضے از صوفیہ کہ باحاطہ و معیتِ ذاتی قائل اند، مرادِ ایشاں چیست ؟ گویم ایشاں از ذات ، تعینِ اول کہ وحدت است ، ارادہ کردہ اند ، زیرا کہ تعین را دراں مرتبہ زاید بر ذات عز سلطانہ اعتبار نمی کنند، لہذا ظہور ایں مرتبہ را تجلیٔ ذاتی می گویند، وہمیں (۵) تعین را در جمیع اشیاء ساری می دانند، وہمیں سریانِ او را احاطہ و معیتِ ذاتی می گویند، و متکلمین **شَکَرَ اللّٰہُ سعیھم** کہ از ذات ، ذاتِ بحت (۶) میخواہند کہ فوقِ ہمہ تعینات است و ہر تعینے کہ باشد زاید براں ذات عز شانہ می دانند۔ و شک نیست کہ آں ذات را با عالم ہیچ نسبتے نیست ۔ چہ احاطہ، و چہ معیت ، و چہ اتصال، و چہ انفصال ۔ پس چنانکہ (۷) ذات او تعالیٰ شانہ ہیچ وجہ در علم (۸) نمی آید و مجہول مطلق

۱۔م: و مکان
۲۔ع،ج: و جسمانی
۳۔ش: عرضے
۴۔ش باعالم
۵۔ایں عبارت در نسخۂ م مندرج نیست: ''وہمیں تعین را در جمیع اشیاء ساری می دانند وہمیں سریان او را احاطہ و معیتِ ذاتی می گویند''
۶۔ح،ج: قد ذاتِ بحت
۷۔ع،ج: چنانچہ
۸۔ع،ج: عالم

است، نسبتِ او با عالم نیز مجہول مطلق است۔ متصل و منفصل و محیط و ساری او ور را گفتن از جہل است۔ متکلم وغیرہ دریں حکم متفق اند۔ امانظر متکلم کہ مکتحل بنور اتباعِ مصطفوی است۔ علیہ من الصّلواتِ اتمہا و من التحیات اکملہا، دقیق افتادہ است از نظرِ صوفی کہ باحاطۂ ذاتی قائل است ومنشائے ادراکِ ایشاں کشف است، ہرکدام باندازۂ ادراکِ خود حکم کردہ اند، وہمچنیں است (۱) جمیع اختلافاتے کہ درمیانِ متکلمین وبعضے از متأخرین صوفیہؒ واقع شدہ است، حق بجانبِ متکلمین است، ونظرِ صوفیہؒ کوتہی کردہ است، وحقیقتِ سخنِ متکلمین رادر نیافتہ۔

۱۸۔معرفت

حق سبحانہ وتعالیٰ عالم است بعلم زاید بر ذات بجمیع معلومات، واجب باشد آں معلوم یا ممکن. علم (۲) صفتے است حقیقی ذات تعلق بمعلوم۔ ہمچنانکہ کیفیتِ آں صفت در واجب تعالیٰ معلوم نیست، کما مر۔ تعلق او بمعلومات نیز معلوم نیست، ایں قدر در ادراک می آید کہ آں تعلق سببِ انکشافِ معلوم است، وبسیارے از مردم چوں بریں حقیقت مطلع نہ شدند، وغائب را بر شاہد قیاس کردند، در اضطراب وحیرت ماندند۔

۱۹۔معرفت

قدرت وارادت صفاتِ زائد اند بر ذات تعالیٰ شانہٗ قدرت عبارت از صحتِ ایجادِ عالم است وصحتِ ترکِ آں ایجاد۔ پس ہیچ کدام از ایجاد وترک لازم ذات او تعالیٰ نیستند، ہمبریں متفق (۳) اند، جمیع اہل ملل۔

امافلاسفہ می گویند کہ ایجاد او عالم را بریں نظامے کہ واقع است از لوازمِ ذاتِ اوست سبحانہ و تعالیٰ۔ پس انکار کردہ اند قدرت رابمعنیٰ مذکور وگمان می کنند کہ قدرت بمعنیٰ مذکور نقص است و اثباتِ (۴) ایجاب کردہ اند بزعمِ آنکہ ایجاب کمال است، وقدرت رابمعنی ان شاء فعل وان لم یشالم یفعل قائل اند۔ ودریں (۵) معنی با اہل اسلام متفق اند، لیکن مقدم شرطیۂ اولیٰ را

۱۔م: ہمچنیں اختلافاتے

۲۔ ایں عبارت محلِ تامل است یحتمل کہ دراصل علم صفتے است حقیقی زائد بر ذات متعلق بمعلوم بودہ باشد "م"۔

۳۔ع: معتقد

۴۔ع: اثبات راایجاب

۵۔ ایں عبارت در نسخۂ م مندرج نیست: "ودریں معنیٰ با اہل اسلام متفق اند"۔

واجب الصدق می دانند ومقدمِ شرطیۂ ثانیہ (۱) راممتنع الصدق می گویند، و ہر دو شرطیہ را در حق واجب تعالیٰ صادق می گویند، وایضاً فلاسفہ ارادت راز ائد بر علم نمی دانند، می گویند کہ ارادت نفسِ علم بوجہ نظامِ اکمل است وآں را عنایت می نامند۔

وبعضے از متاخرینِ صوفیہ در معنیٔ قدرت بفلاسفہ موافق اند، ومقدمِ شرطیۂ ثانیہ (۲) راممتنع الصدق می گویند، ومذہب خود را از مذہبِ فلاسفہ بآں جدا می سازند، کہ فلاسفہ بارادت قائل نیستند، وآں را نفسِ علم می دانند، وایشاں باوجودِ قدرت بمعنیٔ مزکور اثبات ارادت (۳) زاید بر علم می کنند، وحق سبحانہ را مریدی گویند نہ موجب، بخلافِ حکماء کہ بہ ایجاب قائل اند ونفیٔ ارادت می کنند۔

وایں فقیر (۴) را دریں جاشبہ است، وآں آنست، کہ ارادت تخصیص احدِ المقدورین است بوجود یا بعدم ہرگاہ جزوِ ثانی ممتنع الصدق است وجزوِ اوّل واجب الصدق۔ پس اثباتِ ارادت برائے چہ باشد؟ زیرا کہ تخصیص وترجیح کہ حاصلِ ارادت است در متساویین می باشد، فَحَیثُ لا تَساوِیَ لَا تَرجِیحَ فَلَا اِرَادَةَ۔ لہٰذا چوں حکماء از تساویٔ طرفین انکار نمودند، اثبات ارادت نکردند، وارادت را بے حاصل (۵) خیال کردن۔ دریں سخن حکماء محق اند۔ پس صوفیۂ مذکور کہ باوجود عدمِ تساوی وجود وعدمِ عالم، اثباتِ ارادت کردہ اند، واز حکما بایں اثبات جدا گشتہ، و بایں قدر حق را سبحانہ مرید ومختار می گویند، حاصل کلام ایشاں درفرق ظاہر نیست، مذہب ایشاں بعینہ مذہب حکما است درنفیٔ اختیار واجب تعالیٰ، واثبات ارادہ کردن تقوّلِ محض است وتفوّہِ صرف، **واللّٰہ یحق الحق و ھو یھدی السّبیل**

اگر کسے گوید کہ صوفیۂ مذکورہ وجود عالم را لازمِ ذاتِ حق سبحانہ نمی دانند، وصدور عالم را از واجب تعالیٰ بارادت می گویند۔ گویم کہ ہرگاہ مقدمِ شرطیۂ ثانی یعنی عدمِ (۶) ارادت وجود عالم ممتنع باشد، وارادت وجود عالم واجب شد، ارادت را کہ مرجح احد المتساویین است، در وجودِ عالم ہیچ مدخلے نشد، الّا اطلاقِ اسمِ ارادت برآں، وحکما نیز بایں قدر ارادت قائل اند۔ پس اثباتِ ایں

۱۔ ع، ج: ثانی
۲۔ ع، ج: ثانی
۳۔ ش، م: ارادہ
۴۔ ش، ع، ج: حقیر
۵۔ ج، م: بے ماحصل
۶۔ م: بمعنیٔ ارادت عدم

قسم ارادت در دفع ایجاب فائدہ نمی کند، ولازم می آید از عدمِ تساوی وجود وعدمِ ایجابِ حق سبحانہ و تعالیٰ کمامَرَّ۔

۲۰۔معرفت

شیونات الٰہی فرع اند مرذات راجل شانہ وصفاتِ او تعالیٰ متفرع برشیونات اند، اسماء کالخالقِ والرّازق ومتفرع برصفات، (۱) وافعال متفرع براسماء وسائر موجودات نتائجِ افعال و متفرع برآنہا است، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ پس معلوم شد کہ شیون دیگر است، وصفات دیگر، و اولیٰ عین ذات اند در خارج، وثانیہ زائد برذات اند در خارج، ومن لَّمْ یطَّلِعُ علیٰ ھٰذا الفرق زعم ان الشیون ھی الصفات فحکم بِعَیْنِیَّةِ الصفات مع الذات کما ان الشیون ھی عینُہ فی الخارج فلزم علیہ نفی الصفات و انکار ما علیہ اجماع اھل الحق من زیادۃ (۲) وجود الصفات علی الذات فی الخارج. و اللہ یحق الحق وھو یھدی السبیل

۲۱۔معرفت

لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ وَھُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ ٥ حق سبحانہ وتعالیٰ نفی مماثلت کرد از خود بابلغ وجوہ (۳)، زیرا کہ نفی کردہ مثل مثل خودرا، ومقصود نفیِ مثل خود بود، یعنی ہرگاہ مثل او را مثل نباشد پس او رابطریق اولیٰ مثل نخواہد بود۔ پس اصل مثل منتفی شد بطریق کنایہ کہ آں (۴) ابلغ است از صریح کما قررہ علماء البیان، اورد عقیبہ و ھو السمیع البصیر نفیا للمماثلۃِ الصِّفاتیۃ کما ان الاوّل نفی للمُما ثلۃِ الذّاتیّۃ

بیانش آنست کہ حق سبحانہ سمیع وبصیر است وغیر او را سمع وبصر نیست، وہمچنیں سائر صفات از حیات وعلم وقدرت وارادت وکلام، پس در مخلوقات صورت صفات است نہ حقیقتِ آں۔ چہ علم مثلاً صفت است کہ بسببِ آں انکشاف حاصل می شود، وقدرت ہم صفت است کہ بآں صفت افعال وآثار صدور می یابد، ودر مخلوق ایں صفات نیست بلکہ حق سبحانہ وتعالیٰ بکمالِ قدرتِ خود

۱۔ایں عبارت در نسخہ ع مندرج نیست وافعال متفرع براسماء وسائر موجودات نتائج

۲۔م: زیادۃ الصفات

۳۔ش، ج، ع: وجوہ

۴۔م: کہ ابلغ

انکشاف (۱) در اینہا خلق می کند، بے آنکہ مبدءِ انکشاف کہ آں صفتِ علم است در ایشاں باشد، و ہمچنیں افعال در ایشاں خلق می کند بے آنکہ قدرت در اینہا ثابت شود، وسماع ورویت ہمبریں قیاس است۔ یعنی خلق سماع ورویت می کند بے آنکہ صفتِ سامعہ و باصرہ داشتہ باشند۔ (۲)۔ وآثار حیات ظاہر می شوند از حس وحرکت ارادی بے آنکہ حیات داشتہ باشند۔ وکلام خلق می کند بے آنکہ قوت تکلّم پیدا کند (۳)۔ غایۃ مافی الباب بواسطۂ تحقق آثار صفات کہ بخلق حق سبحانہ وتعالیٰ در اینہا پیدا شدہ است اطلاق صفات بر اینہا کردہ می شود، بے آنکہ حقیقت صفات در ایشاں متحقق شود۔ پس ایشاں نیستند مگر جمادے چند بے حس وحرکت انّکَ میّت وانهم میتون مصدق (۴) ایں سخن است۔

ایں مبحث بہ مثالے مبیّن شود، گویم کہ شعبدہ بازے صورتے از چوب یا از کاغذ می سازد وخود در پردہ نشستہ او را در حرکت می آرد وحرکاتِ غریبہ از واصدرار (۵) می نماید۔ مردمِ سادہ لوح می دانند کہ ایں صورت بقدرت واختیار خود حرکت می کند، پس صدور حرکات از و بظاہر (۶) موہم تحقق قدرت وارادت می شود، (۷) وفی الحقیقة لا قدرة له ولا ارادة ۔ وہمچنیں متوہم می شود کہ حیات ہم دارد بواسطۂ حصولِ آثار آں، ونیز متوہم می شود کہ علم ہم دارد، لانَّ الْارادة تابعة للعلم ۔ اگر بالفرض کلام ہم در وے ایجاد کند، گویند کلام ہم دارد، ودر رنگِ گوسالہ سامری کہ آواز کردہ بود، بے آنکہ صفتِ کلام داشتہ باشد۔ جماعتے (۸) کہ بصیرت ایشاں از غشاوۂ دو بینی چاک (۹) شدہ است، می بینند کہ ایں صورت جمادِ محض است ہیچ ازیں صفات ندارد، وصانعے است کہ ایں حرکات و آثار را در وے ایجاد می کند۔ باوجود ایں، افعال وحرکات را باو منسوب می دارند نہ بصانع۔ می گویند

۱۔ م: خود در اینہا

۲۔ ایں عبارت در نسخۂ ع مدنرج نیست: ''وآثار حیات ظاہر...تا...حیات داشتہ باشند''۔

۳۔ ع، ج: می کند۔ م کنند

۴۔ ش: مصداق

۵۔ م: صادر

۶۔ ع، ج: ظاہر

۷۔ ایں عبارت در نسخۂ ع مندرج نیست: ''وفی الحقیقة......تا......وہمچیں شوہم می شود''۔

۸۔ و، ج: و جماعة

۹۔ ع، ج: چاک

صورت متحرک است، نمی گویند کہ صانع متحرک است، بلکہ می گویند کہ خالقِ حرکت است، پس من (۱) یَتلذّذو من یتألم گنجائش ندارد۔ چنانکہ بعضے صوفیہ گفتہ اند ولذت والم راباوسبحانہ نسبت کردہ اند حاشا وکلاّ، اوتعالیٰ خالقِ لذت والم است نہ متلذ ذومتألم ...پس چوں حقیقت صفات ازینہا منتفی شد، حقیقتِ ذات ہم ازینہا منتفی شد، چہ ذات آنست کہ قائم بنفسہٖ باشد وصفات قائم باو، ومبدءِ آثارِ ایں صفات باشد، واز تحقیق بالا معلوم شد کہ خالق آثار ایں صفات بے توسطِ صفات و ذات (۲)، اوست تعالیٰ شانہ۔ پس ذات نیست الاّ محل ایجاد ایں آثار۔ پس حقیقت ذات ہم ازینہا منتفی باشد، ان اللہ خلق ادم علیٰ صورتہ اشارت بایں معنیٰ است، یعنی آدم را بر صورتِ ذات وصفاتِ خود آفرید، پس ثابت شد کہ نہ ذاتِ اورا مثل است ونہ صفاتِ اورا۔

فقوله عزوجل وهو السميع البصير متمم للتنزيه و مكمل لنفى المماثلة لا انه مناف للتنزيه و مثبت للتشبيه بمعنىٰ ان السمع و البصر الذَين للمخلوقات (۳) سمع و بصر له بَل المعنىٰ ان لا سمع ولا بصر لهم و انما سِماعهم و رؤيتهم بمجرد خلقه سبحانه بِلا توسُّطِ صفة السمع و البصرِ لهم و انما اورد السَّمعَ والبصر مع انَّ جميع الصِّفات كذٰلك لاَن نفيُهما مع ظهورهما و ثبُوتِهِمَا صَرِيحا نفى للصفات الباقية كما لا يُخفىٰ

پس محقق شد کہ نہ ذات اوراتواں شناخت نہ صفاتِ اورا، آدمی ہم چنانکہ درمعرفتِ ذات او تعالیٰ عاجز است درمعرفت صفات اونیز عاجز است، ماللتراب وَرَبِّ الارباب،

۲۲۔معرفت

اعلم ان الولا ية الخاصة المحمدية علٰى صَاحبها الصَّلوٰة و السلام مخصوصة بالمجذوبين السالكين الذين سموا بالمُرادين و ليس للمريدين بحسب (۴) استعداداتهم (۵) الذاتية منها نصيب و نعُنِىْ بالمُرِيْدين الذين تقدَّمَ

۱۔ع،ج:من لم یتلذ ذومن لم یتالم

۲۔م:صفات،اوست

۳۔م: للمخلوق

۴۔م:بحطب

۵۔م:استعداد هم

سلوکھم علیٰ جذبتِھمُ الّا ان یُّربّیَ المُرادُ الُمَحبوب المرید المحب و یتصرَّفُ فیہ و یجُذِبُہٗ بکَمَالِ تصَرُّفِہ نحو جذُبہ کما ھو حالُ امیر المؤمنین علیٍّ بن ابی طالبٍ کرم اللہ تعالیٰ وجھہ فانہ سالک مجذوب وصل الیٰ وَلایتِہ الخاصۃِ بتربیتہ علیہ و علیٰ الہ الصلوٰۃ و السلام و کمال تصرفہ فیہ و جَذبہٖ ایاہ بخلاف الخلفاء الثَّلاثِ الُمُتَقَدَّمَۃِ (۱)علیہ فان جذبھم مقدم علیٰ سلوکھم کما ھو حال حضرتۃ الرسالۃ المصطفویَّۃ علیہ و علیٰ الہ الصلوات و التَّسلیمات فان جذبۃَ علیہ الصلوٰۃ و السَّلام مقدم علیٰ سلوکہٖ صلَّ اللہ علیہ وسلم ولا یُتوھَّمُ انَّ کلَّ مَجُذُوْبٍ سَالکٍ یَصِلُ الیٰ تِلکَ الُولایَۃِ کَلاَّ بَلْ لووجد واحد من الوف منھم کذالک بعد قرون متطاولۃ لاغتُنِمَ وَجُودُہٗ ذٰلک فضلُ اللہ یؤتیہ من یشاء و اللہ ذوالفضل العظیم و صلَّے اللہُ تعالیٰ علیٰ سَیِّد نا محمَّد وآلہٖ وسلَّمَ.

۲۳۔معرفت

السَّالکُ المجذوب لہٗ زیادۃ فی المعرفۃ علی المجذوب السَّالک و المَحبَّۃُ علیٰ عکسِ ذٰلک لانَّ المجذوب السَّالک رباہ اللہ تعالیٰ سبحانہ من اول الامر الیٰ اٰخرہ بمُحبَّتِہِ الخاصَّۃِ وجَذُبِہٖ الیٰ جنابِ قُدسِہٖ بعِنایتِہِ الُکَامِلَۃِ وَنَعِنیُ بِالمَعرِفَۃِ المعُرِفَۃَ المُتَعَلِّقَۃَ بالتَّجَلِّیَّاتِ الافعالِیَّۃِ مِنُ مَعُرِفَۃِ الُاَشیَاءِ الکونیۃ و الصفات الاضافیۃ الُالھیۃ اما المعرفۃُ المتعلَّقۃُ بالذات تعالیٰ وھیَ (۲)عبارۃٌ عن الُجھلِ والمُتعلِّقۃُ بالصّفاتِ السَّلُبِیَّۃِ التنزیھیۃ و ھی مشتملۃ علی الحیرۃ والمعرفۃ (۳) المتعلقۃ بالصفات الذاتیۃ الموجودۃِ و المتعَلِّۃ بالشیون الذابیۃ الإعُتِبَارِیَّۃِ فالُمَجُذُوبُ السَّالکُ احقُّ بھا و اولیٰ بتفاصیلھا.

اما المعارف المتعلقۃ بالمقامات العشرۃ من الزھد والتوکل والصبر والرضاء وغیرھا فالسالکُ المجذوب حری بِھا وبتفاصیلھا لانہ قطع تِلکَ

۱۔م:بالمقدمۃ

۲۔ایں عبارت درنسخۂ ش مندرج نیست:"وھی عبارۃ عن الجھل والمتعلقۃ بالصفات السلبیۃ التنزیھیۃ"

۳۔م:الحیرۃ والمتعلقۃ

المقامات مفصلاً وعبر (۱)علیها مرتبا یعرف دقائق کل مقام تفصیلا لایعرفها المجذوب السالك لانه طویت فی حقه تلك المقامات وحصَلَت لهُ زُبدةُ کلِّ مقام وخَلاصتهُ مالا یحصُلُ للسالك المجذوب. فالسالكُ المجذوب اتم فی المقاماتِ باعتبار الظاهروالصُّورةِ والمجذوب السالك اکملُ فیها باعتبار الزُّبدةِ والخلاصةِ.

ولهٰذا ظنَّ العوام النَّاظرون الی الصُّورِ (۲) انَّ الاوَّلَ اتمُّ من الثانی فی مقام الزُّهد و التوکُّلِ و الصبر و الرِّضاء و غیرها.

ولا یعلمون انَّ وجود الرَّغبَةِ فی الثانی لا یُنا فی تمامیة الزهد و کذا التعلق بالاسباب لاینا فی کمال التَّوکُّلِ وَوجودَ الکراهةِ فیهِ لا ینا فی الرِّضَاءَ لانَّ رغبته بالله تعالیٰ و تعلقه بالاسباب ایضا بالله سبحانه و کذا الکُره (۳) حاصل باللّٰه عز و جلَّ مع ان هؤلاء (۴) الاوصاف فیه خالصة لله سبحانه فلا یرغب فی الدنیا الا باللّٰه (۵)سبحانه لا بغیرهٖ (۶)ولو کانت رغبتهُ لنفسه فنفسه لربه فتکون تلك الرَّغبَة فی الحَقیقَةِ لاجل ربه عزو جل.

۲۴۔معرفت

مقصود از ذکر لا الہ الا اللہ نفیِ آلہہَ باطلہ است چہ آفاقی و چہ انفسی۔ آلہہَ آفاقی عبارت از معبودات باطلہَ کفرہ فجرہ است مثل لات وعزیٰ۔ وآلہہَ انفسی عبارت از ہواہائے نفسانی، کما قال اللہ تعالیٰ: افرأیت من اتخذ الھهٔ هواهٗ، ایمان (۷) تصدیق قلبی کہ ظاہر شریعت بآں تکلیف فرمودہ در نفیِ آلہہَ باطلہَ آفاقی کافی (۸) است، ودر نفیِ آلہہَ باطلہَ انفسی تزکیہَ نفس امارہ در

۱۔ش: جر

۲۔م: الصورة

۳۔ش:الکراهة

۴۔لفظ هؤلاء دریں جا محل تامل است اغلب آنکہ دراصل هذہ بودہ باشد (م)

۵۔م:الا للّٰه

۶۔م:لغیره

۷۔م: ہواہ تصدیق

۸۔ایں جا در نسخہ ''ع'' سہ سطور حذف است۔

کار است کہ حاصل سلوک طریق اہل اللہ است، ایمان حقیقی وابستہ بہ نفی ایں ہر دو آلہۂ باطلہ است۔ لیکن حکم ظاہر شریعت بایمان است، اما حقیقت ایمان منوط بابطالِ آلہۂ انفسی است۔

صورت ایمان را احتمال زوال است، و حقیقت ایمان ازیں احتمال محفوظ است، چہ در صورت ایمان اول نفس امارہ ازانکار و کفرِ خود باز نماندہ است، بیش ازیں نیست کہ قلب تصدیقے (۱) پیدا کردہ است باوجود منازعت نفس امارہ، و در ایمان حقیقی نفس امارہ کہ بالذات سرکش است بانقیاد آمدہ است و از سرکشی باز ماندہ و بشرف ایمان مشرف گشتہ۔ مقصود ازیں تکلیفات شرعیہ تعجیز نفس است و تخریب او، چہ قلب فی حدِّ ذاتہ منقاد احکام الٰہی است جل سلطانہٗ (۲) اگر خبثے در قلب پیدا شود بواسطۂ مجاورتِ نفس است:

تواضع ز گردن فرازاں نکوست
گدا گر تواضع کند خوئے اوست

پس تزکیۂ نفس ضروری آمد تا حقیقتِ ایمان صورت بندد و از زوال محفوظ بود، تزکیۂ نفس مربوط بدرجۂ ولایت است کہ عبارت از فناء بقا است، تا بدرجۂ ولایت نرسد اطمینان نفس محال است، و تا نفس باطمینان نہ پیوند د بوئے از حقیقتِ ایمان بمشام جان نرسد و از خوفِ زوال مصئون نماند۔ الآ انَّ اولیاءَ اللہِ لا خوفٌ علیھم ولا ھم یحزنون (۳):

از پے ایں عیش و عشرت ساختن
صد ہزاراں جاں بباید باختن

۲۵۔ معرفت

شریعت طریقت (۴) حقیقت، حقیقت عبارت از حقیقت شریعت است، نہ آنکہ حقیقت از شریعت جدا است۔ طریقت عبارت از طریق وصول است بحقیقت شریعت نہ امرے متباین از شریعت و حقیقت۔ پس پیش از تحقق بحقیقتِ شریعت حصول صورت شریعت است فقط۔ و حصول حقیقت شریعت در مقام اطمینان نفس است و وصول بدرجۂ ولایت۔ پیش از وصول بدرجۂ ولایت

۱۔ ج، ع: صدقے
۲۔ م: است، اگر
۳۔ یونس: ۶۲
۴۔ م: حقیقت عبارت از

واطمینان نفسِ صورت (۱) ایمان ست، وبعد از اطمینان حقیقتِ ایمان۔

۲۶۔معرفت

فنا عبارت از نسیان مادون حق است سبحانہ بہ واسطۂ استیلاء شہود ہستی اوجَلّ ذِکرُہٗ۔ بیانش آنست کہ روح انسانی مع مَایَتَضَمَّنُہٗ (۲) مِن السِّر والخفی والاخفیٰ پیش از تعلق بہ بدن بصانع خود جلّ سلطانہ علمے داشت ونحوے از توجہ بآں جناب قدس اورا متحقق بود، وچوں در نہادِ او استعداد ترقیات نہادہ بودند، وظہور آں استعدادات منوط بود بہ تعلق بہ بدن عنصری، لاجرم اوّلاً اورا صفتِ تعشق ومحبت عطا فرمودند، وروئے اورا ثانیاً بایں پیکر ہیولانی گردانیدند، وارتباطِ خُمّی بروجہ کمال دراںنہا پیدا آوردند۔ پس روح بواسطۂ ایں تعلق بسبب کمال لطافتِ خویش خود را دریں محبوب ظلمانی گم ساخت، ووجود خود را (۳) باتوابع آں دروے فانی گردانید لہٰذا بسیارے از عقلاء (۴) خود را غیراز جسد نمی انگارند، ووارائے جسد امرے دیگر اثبات نمی کنند۔

وحضرتِ حق سبحانہ کہ ارحم الراحمین است از کمال رحمت خوش بالسنۂ انبیاء کہ رُحَمَاء عوالم اند، صلوات اللّٰہ تعالیٰ (۵) علیھم وتسلیماتہ علیٰ جمیعھم عموما وعلیٰ افضلھم وخاتمھم خصوصا ایشاں را بجناب قدس خود دعوت فرمود، واز اں تعلق۔ ظلمانی منع نمود قال اللہ سبحانہ: قلِ اللہ ثم ذرھم ہرکسے را کہ سعادتِ ازلی درکارگشت ورجوعِ قہقہری نمودہ، ووداعِ مودتِ عالمِ سفلی کرد، وروئے بعالمِ علوی آورد، وساعۃ فساعۃ محبت قدیم غلبہ کرد، ودوستی حادث روئے بزوال (۶) آورد، تآنکہ نسیان تام نسبت بایں محبوب ظلمانی میسّر شد، و اثرے از محبت اونماند، ایں زمان فنائے جسدی متحقق گشت، واز دوخطوہ کہ دریں راہ اعتبار نمودہ اند کہ خطُوتان (۷) وقد وصلت یک خطوہ بانجام رسانید۔

۱۔ در نسخۂ ش ایں عبارت محذوف است: ''صورت شریعت است چنانکہ در ایمان مذکور شد کہ پیش از اطمینان نفس''

۲۔ ش، ع، ج: من المراتب من السر

۳۔ م: وجود را

۴۔ ع: اعدائے

۵۔ م: تعالیٰ و تسلیماتہ

۶۔ ع، ج: برزوال

۷۔ م: خطوتین

بعد ازاں اگر محض فضل ایزدی جل سلطانہ ترقی ازاں مقام واقع شود، شروعے می افتد درنسیانِ وجود نفس روح وتوابع وجودئ او، وآناً فاناً ایں نسیان ازدیادے پیدا می کند، تا آنکہ خود را اہتمام منسی می گرداند، وجز شہودِ حضرت واجب الوجود جل جلالہٗ ہیچ نمی ماند۔ ایں نسیان معبّر بہ فنائے روحی است کہ خطوۂ دوئمی است ازاں دوخطوہ، ومقصود از فرود آمدنِ او بعالمِ سفلی تحصیلِ ایں قسمِ آخر (۱) فنا بود وبدونِ آں ایں دولت میسر نمی شد۔

وَالسِرُّ الغامض فی ذالك غیر مخفيّ علیٰ کمّلِ اهلِ الله و ذلك السّر هو انَّ الروح لا بُدَّلَهٗ (۲) لِنِسْیانِ نفسهٖ من شدة الْمحبَّةِ و کمال الموَدَّةِ مع الغیر و المحبة کما تکون غلبَتُهَا فی الشَّهَادَةِ لاَ تَکُوْنُ فِی الغَیْبِ مِثْلَهَا فَاکْتَسَبَ فِی الشَّهادةِ کمالَ المحبة، الْمُفْنِيَ لَنَفْسِ الرُّوْحِ اولًا ثمَّ اعملهٗ فی الغیب لفَناء نفْسه ثانیا و هذا سر غامض لا یعرفه الا الاکابر من العرفاء بقیَ القلبُ المُعبَّرُ بِالْحَقیقةِ الجامعةِ وهو تابع للرُّوح حینئذٍ

فلما ارْتقیٰ من مکانِهٖ اِلٰی مکانِ الرُّوح حصَلَ لهٗ هٰذا النِسْیَانُ بتبعیَّةِ الروحِ و فَنِیَ بِفَنَائِهٖ

واما نفس، پس تزکیۂ او برسیدن ست درمقام قلب بعد از ارتقاءِ قلب بمقامِ روح، وصاحب عوارف کہ شیخ الشیوخ است نسیانِ مذکور را در مادۂ نفس اثبات نمی کند، وکمالِ طہارت او را جز وصول بمقامِ قلب نمی گوید۔ اما ایں ضعیف می گوید کہ نسیانِ مذکور در مادۂ نفس نیز متحقق می شود، لیکن بعد از ارتقائے نفس از مقامِ قلب بمقامِ روح، پس نفس را ہم فنا متحقق می شود چنانکہ قلب را ایں نفس است کہ بعد از حصولِ (۳) اطمینان رجوع بربِّ خود کردہ است، واز مقامِ قلب بمقلّب قلب پیوستہ و راضی ومرضی گشتہ حق سبحانہ وتعالیٰ درشانِ اومی فرماید: یـآ اَیَّتُهـا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِیْ اِلٰی ربِّكِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً

آرے تا درمقامِ قلب است کہ شیخ الشیوخ ازاں خبر دادہ است وآں را مطمئنہ نامیدہ، نسیانِ مذکور درحقِ او مفقود است بلکہ اسم اطمینان نیز دراں موطن او را نمی شاید، مزکی شدہ است

۱۔م: اخیر
۲۔ش،م: لابد لنسیان
۳۔م: نفس کہ از حصول

(۱) اما تا باطمینان نہ پیوستہ است، مقامِ قلب موطن تقلب است اطمینان ضدِّ اوست، پس خروج ازاں مقام شرطِ اطمینان باشد فہمِ ہر کس ایں جا نہ رسد۔

ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَاءُ وَاللّٰهُ ذُوالْفَضْلِ الْعَظِيْمِ O

اما معاملہ کہ با قالب است سوائے اعمال جوارح کہ شریعت مصطفویہ علیہ وعلیٰ آلہ الصلوٰۃ و السلام بآں ناطق (۲) است، از دائرۂ ولایتِ معروفہ خارج است، واز ہر دو طریقِ جذبہ وسلوک بیروں است۔ زیرا کہ ورائے تصفیۂ قلب وتزکیۂ نفس است، واطلاع ندادہ اند بر علوم ومعارفِ آں مقام مگر اقلِ قلیل را از اکابرِ اولیاء اللہ، وچوں ہیچ کس دریں باب تفصیل سخن نراندہ است، ودر کلام (۳) ربانی واحادیث نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام اگر چہ مذکور است اما باشارت ورموزست۔ ایں ضعیف (۴) نیز دریں اوراق ازاں مقولہ سخن نمی راند واقتصار بر مراتب افنیہ مرتبۂ ولایت معروفہ می نماید، اگر ثانی (۵) الحال در مستمعان فہم ایں سخن دریافت باندازۂ دریافتِ خود وفہم مستمعان سخن دریں باب خواہد راند، ان شاء اللہ تعالیٰ، وھو سبحانہ الموفِّقُ وَالملھمُ للصَّواب

باید دانست کہ لازم نیست کہ ہر کرا فنائے روحی میسر شود فنائے قلبی ہم میسر شود، ایں قدر ہست کہ قلب را میلے بجانب روح، کہ در رنگ پدر است مراورا، پیدا می شود واعراض از نفس کہ در رنگِ مادرِ اوست حاصل می گردد۔ واگر ایں میل وے غلبہ کند وتمام اورا بجانب پدر بکشد و بمقام اور رساند آں زماں بصفتِ پدر کہ فناء است متحقق می شود، وہمچنیں است حالِ نفس کہ فنائے روحی وقلبی مستلزم فنائے او نیستند، غَایَةُ مَافِی البَاب نفس را بجانب پسر کہ قلب است میلے وکششے پیدا می گردد، واگر ایں میل غلبہ کند و بمرتبۂ پسر (۶) باز کہ بمقامِ پدر صالح رسیدہ است برساند، ناچار بصفتِ پسر کہ متخلق بخُلقِ پدر است متصف گردد، وفنائے حاصل کند۔

ومراتب سہ گانہ کہ فوقِ روح اند ہمین حال دارند کہ فنائے روح مستلزمِ فنائے آنہا نیست۔

۱۔ ش، م: اما باطمینان
۲۔ ع: موطن
۳۔ م: وکلام
۴۔ م: فقیر
۵۔ ع، م: اگر در ثانی
۶۔ م: پسر سرباز

آرے اگر در وقت ہبوطِ روح آں مراتب (۱) سہ گانہ کُلًّا او بعضاً موافقتِ روح در وقتِ ہبوط کردہ باشند، وغلبۂ محبتِ روح (۲) در آنہا سرایت کردہ باشد و بمرتبۂ نسیانِ انفس انہا رسانیدہ بودمی شاید کہ در وقت رجوع قہقری فناءِ نسبت بایشاں کُلًّا او بعضاً راہ یابد و در رنگِ روح فانی گردند۔

پوشیدہ نماند کہ رفعِ خواطر از قلب بالکلیہ علامتِ نسیانِ اوست مر مادونِ (۳) حق راسبحانہ۔ زیرا کہ نفسِ خطرۂ قلبی عبارت از حصولِ شے است از اشیاء وخطورِ آں ست در خاطر (۴) ابتداءً وتذکراً، وحصول وخطور نفسِ علم است، وچوں خطرہ بالکل منتفی شد تابجدے کہ اگر بتکلف بیارند نیاید، اگر یادش بدہند یادش نیاید، پس علم بالکلیہ زائل گشت، وزوالِ علم ہماں نسیان است کہ درفنا معتبر است۔

ایں ست نہایتِ بیانِ مقامِ (۵) فنا واز مشائخ ہیچکس بایں تفصیل دریں مقام سخن نکردہ است، وبیش از نسیانِ مادونِ حق سبحانہ از فنا تعبیر نہ نمودہ۔ وہنوز گنجائش سخن بسیار است اگر توفیقِ خداوندی جل سلطانہ مدد فرماید ازیں ہم بہ تفصیل تر سخن خواہد کرد کہ ایں (۶) محلِ غلطِ طلاب است، واللہ سبحانہ اعلم بالصواب۔

۲۷۔ معرفت

گاہ باشد کہ نظرِ سالک بر عالمِ ارواح افتد، وآں عالم را بواسطۂ مناسبت بمرتبۂ وجوب، اگرچہ آں مناسبت بحسب صورت باشد حق می انگارد، وشہودِ آں عالم را شہودِ حق جل سلطانہ تصور می نماید و بآں محظوظ وملتذ (۷) می گردد، وچوں عالمِ ارواح را بعالمِ اجساد نحوے از تعلق حاصل است، مشہودِ آں عالم را دریں عالم شہودِ وحدت در کثرت می نماید، وحکم باحاطۂ ذاتیہ ومعیتِ ذاتیہ می کند، بایں تخیلات راہِ ترقی و وصول بمطلوبِ حقیقی بر سالک مسدود میگردد، وَاَخَّرَتَا اگر ازیں مرتبہ

۱۔ م: آں سہ گانہ
۲۔ ع،م،ب: روح در ہبوط
۳۔ م: مردون
۴۔ ش: خواطر
۵۔ م: بیانِ فنا
۶۔ م: کہ مقام
۷۔ ج: ملتذ ذ

اورا نگذرانند، واز باطل بحق نبرند۔ بعضے از مشائخ دریں مقام سی سال روح را بخدائی پرستید ند، وچوں ازیں مقام گذرانیدند شناعتِ آں (۱) رادانستند۔

اَلْحمدُ للّٰہ الذِیْ ھَدٰنا لھٰذا وَمَا کُنّا لِنَھْتَدِیَ لَوْلآ اَنْ ھَدٰنا اللّٰہُ لَقَدْ جاءَ تْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِ.

۲۸۔ معرفت

بعضے از مشائخ کہ انکارِ وجودِ صفاتِ واجبی جل شانہ کردہ اند (۲) وصفات را در خارج عینِ ذات گفتہ اند، بواسطہ آن ست کہ ایشاں در مرتبۂ تجلیاتِ صفاتیہ اند۔ صفات ایشاں را مرایائے شہود ذات جل سلطانہ شدہ اند وحکم (۳) مراءت اختفاءاست ازنظرِ رائی، پس لاجرم صفات، بحکمِ مرآتیت ازنظرِ شاں مختفی گشتہ اند وچوں صفات رانمی بینند، حکم می کنند کہ عینِ ذات اند درخارج ودرمرتبۂ علم کہ تغایرِ صفات باذات تعالیٰ وتقدس اثبات کردہ اند بواسطۂ آنکہ تانفی صفات بالکلیہ لازم نیاید۔

وَلَوْ انَّ ھٰؤلاءِ الْبعضَ عَرجُوْا عَن ھذا الْمقَام وخرج شُھودھُمْ عن مرایا الصِّفاتِ علموا الْاَمْرَ عَلٰی ماھو علیہِ و عرفُوا انَّ حکْمَ علْمَاءِ السُّنَّۃِ بوجود الصِّفَات الزائدۃ علی الذات تعالیٰ صحیحٌ مطابق للواقعِ مقتبسٌ من مشکوۃِ النبوَّۃِ عَلیٰ صاحبِھَا الصَّلوۃُ و السَّلامُ و التَّحِیَّۃُ.

۲۹۔ معرفت

کسے را بحضِ فضل می خواہند کہ بدولتِ ترقیات مشرف سازند، در ہر مقامے (۴) اورا فنا وبقا ارزانی می دارند۔ تا زمانے کہ درمقامِ تحت، فنا وبقا متحقق نشود، عروج ازاں بفوق متصور نیست۔ سُنَّۃَ اللہ التی قد خلت من قبلُ ولَنْ تجد لسنَّۃِ اللہ تبدِیْلا O عزیزے می فرماید:

بکفر و باسلام یکساں نگر
کہ ہر یک ز دیوان او دفتریست

۱۔م: آں دانستند

۲۔ع، ج، م: کردند

۳۔ایں عبارت درنسخہ ع مندرج نیست مرائت اختفاءست ازنظر رائی پس لاجرم صفات بحکم

۴۔م: مقامے کہ او

بکفر و اسلام یکساں نگریستن در(۳) وقتِ غلبہ توحید است و افراطِ سُکر کہ در مقامِ جمع صرف است و آں موطن فنا و استہلاک است و ایں دید نہ باختیار سالک است پس ہر آئینہ معذور باشد و ہر سالکے را ازیں مقام نگذرانند و بمقامِ فرق بعد الجمع نرسانند، بوئے از اسلام حقیقی بمشامِ جانِ او نخواہد رسید و در کفرِ حقیقی محبوسِ ابد خواہد ماند و مرضیِ حق سبحانہ را از نا مرضیِ او تعالیٰ امتیاز نتواند کرد:

ہر کس کہ کشتہ گشت ازاں خال ہندوش

گرچہ شہید رفت مسلماں نمی رود

خالِ ہندو(۱) مُنبئ از ظلمت و استتار است کہ مناسبِ مقام کفر است، بمسلمانی مناسبتے ندارد و محل کہ در مرتبۂ شریعت عدمِ امتیاز میانِ اسلام و کفر، کفرِ شریعت است، در مرتبۂ حقیقت عدمِ امتیاز میانِ ایں ہر دو، کفرِ حقیقت است۔

و ایضاً پیش از ظہورِ غلبۂ حال، عدمِ امتیاز میانِ اسلام و کفر، چنانکہ نزد اہل شریعت کفر است، نزد اہل حقیقت نیز کفر است و مذموم۔ ار اختلافے ہست میانِ اہل شریعت و اہلِ حقیقت در صورتِ غلبۂ حال است در رنگِ منصورِ حلاج کہ مغلوبِ حال بودہ است، اہلِ شریعت بکفرِ او حکم کردہ اند، نہ اہل حقیقت۔ اما نزدِ اہل حقیقت ہم منقصت دامنگیرِ اوست از کاملان نمی شمرند و از مسلمانانِ حقیقی نمی انگارند۔ ایں شعرِ منصور بایں معنیٰ شاہد است:

كَفَرْتُ بِدِيْنِ اللّٰهِ وَالْكُفْرُ واجِبٌ

لَدَيَّ وعِنْدَ الْمسلِمِيْنَ قَبِيْحُ

پس پیش از ظہور غلبۂ حال تقلیدِ اربابِ احوال نمودن و تمیز نا کردن از بے تمیزی است و الحاد و زندقہ، و کفرِ شریعت و حقیقت است

اعاذنَا اللہ سبحانہ و جمیعَ المسلمین من امثالِ ھٰذہ التَّقلِیدَاتِ

شایانِ (۲) شانِ تقلید علومِ شرعیہ است، نجاتِ ابدی منوط بتقلیدِ حنفی و شافعی است (۳)،

۱۔م: ظہورِ غلبۂ

۲۔ع،ج: ہندوی

۳۔م: شایانِ تقلید

۴۔م: است رحمہما اللہ

اقوالِ جنید و شبلی رحمہم اللہ از برائے دو مصلحت بکار مے آیند، پیش از ظہورِ احوال استماعِ ایں اقوال طالبان را تشویقے بآں احوال می بخشد و وجدے پیدا می آرد۔ بعد از ظہورِ احوال ہمیں اقوال را مصداقِ محکِ احوالِ خود می سازند و بغیرِ ایں دو مصلحت اقوالِ ایشاں را دانستن (۱) و غور کردن دراں ممنوع است احتمالِ ضررِ غالب است، عاقلان در محلے کہ تو ہم ضرر باشد اقدام نمی نمایند فکیف کہ ظنِ غالب باشد۔

۳۰۔ معرفت

بعضے از مشائخِ طریقت قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم در سکر و غلبۂ حال گفتہ اند کہ کافر در رنگِ مؤمن، واصلِ مقصودِ حقیقی است، اگر چہ راہ وصلِ شان متباین (۲) و متغایر افتادہ است چہ کفار از راہِ اسمِ المضل می رسند و اہلِ اسلام از راہِ اسمِ الھادی۔ و امثالِ ایں سخناں دریں مقام بسیار گفتہ اند، و جماعتِ دیگر از مشبہانِ (۳) ایں طائفۂ علیہ دریں باب از راہِ (۴) تقلیدِ محض یا در وقتِ ظہورِ نورِ توحیدِ صوری نیز سخنانِ بسیار راندہ اند، و سادہ دلان را از راہ بردہ۔ حقیقتِ ایں سخن برنگِ دیگر است کہ بر اکابر اہل اللہ کہ باستقامتِ حال مشرف اند منکشف ساختہ اند شمۂ ازاں در تحریر می آید۔

باید دانست کہ در اثنائے راہ بر سالک قرب و معیتِ او سبحانہ باشیاء اىُّ شَیءٍ کان ظاہر می سازند، و سالک دراں وقت ذاتِ او را سبحانہ با ہر شے می یابد، و حکم بمعیتِ ذاتیہ و قربِ ذاتی و احاطہ و سریانِ ذاتی می کند۔ دریں قرب و معیت جمیع اشیاء را متساوی می داند، مؤمنًا کان ذٰلکَ الشَّیُٔ او کافرًا ہمیں قرب است و معیت کہ جماعتے را باعث حکم سابق شدہ است کما تریٰ۔

و اربابِ صحو و تمیز می دانند کہ بر تقدیرِ قرب و معیت ازاں حضرت جل سلطانہ لازم نمی آید کہ ایشاں نیز بوے قریب باشند و باوے باشند، چہ قرب و وصل باعتبار علم است، و علم در کافر مفقود است، بلکہ در مادۂ عامہ مؤمنین نیز اطلاقِ وصل نمی کنند، تا زمانے کہ بدرجۂ ولایت نرسد و باقی باللہ نشود واصل نیست، مذہبِ اکابرِ اولیاء اللہ این ست۔ بزرگے می فرماید:

۱۔ ج: داشتن

۲۔ م: وصل او تبائن

۳۔ ش، م: متشبہان

۴۔ ش، م: از تقلید

دوست نزدیک تر از من بمن است
وین (۱) ست مشکل کہ من از وے دورم

ایں دوری باعتبار عدمِ علم است بقرب اوتعالیٰ ذوقاً، بلکہ گویم کہ منشاء ضلالت ومبدءِ غباوت ہمین عبد است وبس۔ ازاں جنابِ تعالیٰ وتقدس ہمہ خیر وہدایت مفاض است، وہماں ہدایت بواسطۂ خبثِ محل معنئ ضلالت پیدا می کند۔ ہرچند آں معنی نیز بخلقِ حق است سبحانہ وتعالیٰ۔ مثلِ او مثلِ غذائے صالح است کہ در مرضیٰ بواسطۂ اخلاطِ ردیّہ وموادِ فاسدہ ہماں غذائے صالح مادۂ فسادِ مزاج و مایۂ خرابی بنیہ می گردد۔ پس اطلاقِ (۲) اسمِ المضل برآنحضرت جلّ وعلا باعتبارِ خلقِ ضلالت است درایشاں، وآں (۳) ضلالت مقتضاءِ ذواتِ ایشاں ست، کہ بخلقِ حق سبحانہ وتعالیٰ بوجود آمدہ است۔ پس ایشاں رامناسبت باسمِ المضل نیست اِلاّ آنکہ درایشاں ضلالت خلق کردہ است۔

وایں اسم رانیز باقطعِ نظر از خلقِ مذکور بآں حضرت تعالیٰ شانہ مناسبتے نیست بخلافِ اسم الہادی کہ باوجودِ قطع نظر از خلقِ ہدایت درایشاں ایں اسم رامناسبت بذات است تعالیٰ وتقدس، چہ منشاءِ ہدایت خیر وکمال است ومنشاءِ ضلالت شر ونقصان۔ و الاوّلُ لائِقٌ بجَنابِ قُدسِہٖ تعالیٰ و الثّانِی لایلیقُ ، لانّہٗ (۴) الْخَیرُ المَحضُ وایضاً ضلالت رابمضل ہیچ مناسبت نیست، الاَّ بکونہامخلوقۃً لَّہٗ لشرارَتِہَا الصِرفَۃِ وَ کَمَالِہِ الْمَحْضِ، وہدایت را بہ ہادی غیر از مناسبتِ مخلوقیت مناسبتِ دیگراست، وھُوَ الْخَیرِیَّۃُ و الکمالُ فیھما کَمَا مرَّتِ الاشارَۃُ (۵) اِلَیہِ انِفاً. پس ضال رابمضل راہ نیست ومہتدی رابہادی راہ است۔ لِعدَمِ مُناسبَۃِ الْجِھَۃِ الْمُشْتَرکَۃِ بَیْنَھُمَا فی الاوَّلِ وَھُوَ الضَّلالَۃُ وَوَجُوْدِمُناسبۃ الجِھۃ المُشْترکۃِ فی الثَّانِیْ وھُوَ الھِدَایَۃُ فا الْمُھْتَدِیْ یَصِلُ بِتَوسُّطِ الْھدایۃ الی الھَادِیْ وَالضَّالُ لا یَصِلُ بِتوسُّطِ الضَّلالَۃِ اِلَی الْمُضِلِّ کَمَا لایَخفٰی

ا۔ ع: ویں عجب تر کہ من از وے دورم
۲۔ ع، ج: پس اسم
۳۔ م: وضلالت
۴۔ م: لانہ تعالیٰ
۵۔ م: اشارۃ انفا

ایں سخن بمثالے روشن گردد، صفرائی کہ شیرینی بواسطۂ فسادِ مزاج او تلخ است، نمی تواں گفت صفرائی واصلِ شیرینی است از راہ تلخی، چہ در شیرینی تلخی اصلا موجود نیست، ہماں شیرینی بواسطۂ فسادِ مزاج صفرائی معنیٰ تلخی پیدا کردہ است، و ایں تلخی اگر چہ بعارض پیدا شدہ اما مانع وصولِ صفرائی بشیرینی است۔ پس ضلالت فی الحقیقۃ مانع وصولِ ضال بمضل باشد نہ باعث۔

مثالِ دیگر آں کہ قبطی آبِ نیل را خون می یافت بواسطۂ مرضِ قلبی و غلبۂ عنادِ موسیٰ علیہ السلام ہیچ عاقل نمی گوید کہ قبطی واصلِ آب است از راہِ خون، بلکہ خون مانع وصولِ اوست بآب، و دمویت در آب ہیچ نیست، از فسادِ مزاجِ قبطی حادث شدہ است مانع وصول بآب گشتہ است ہذا۔ پس ایں جماعت قربِ حق سبحانہ را ملاحظہ نمودہ و جانبِ بندہ را ملاحظہ نانمودہ، حکم بقربِ (۱) بندہ بحق سبحانہ کردہ اند، و در غائب و شاہد تفرقہ (۲) نمودہ اند و اربابِ صحو و تمیز صاحبِ فرق اند، حکم بآنچہ مطابقِ واقع است کردہ اند، واللہُ سبُحَانہٗ اعلم وھو یُحِقُّ الْحَقَّ ویَھْدِی السَّبِیْلَ

و آں کہ گفتہ بودیم کہ در اثنائے راہ قربِ حق سبحانہ و تعالیٰ بر سالک ظاہر می شود زیرا کہ منتہیاں قربِ حق سبحانہ و تعالیٰ را باشیاء قربِ علمی می دانند، و معیت و احاطہ و سریان نیز علمی است، موافقِ علماء اہل حق اند، و از علمِ سابق مستغفر اند، ذاتِ او را تعالیٰ و تقدس با عالم ہیچ نسبتے نمی دہند، و ہر نسبتے کہ واقع شدہ است بصفاتِ او سبحانہ (۳) فرود می آرند او را بے چگون و بے چون می دانند۔ اثباتِ نسبت منافیٔ ایں معنیٰ است۔ پس قرب و معیت کہ باعتبارِ ذات باشد از ہر دو طرف مسلوب می دانند،

ذٰلکَ فضلُ اللہِ یؤْتیہِ مَن یشاءُ وَاللہ ذُو الفَضْلِ العظیم O

۳۱۔ معرفت

سیر و سلوک عبارت از حرکت در علم است، کہ از مقولۂ کیف است، حرکتِ اَیْـن اینجا گنجائش ندارد۔ پس سیر الی اللہ عبارت از حرکتِ علمیہ است کہ از علمِ اسفل بعلمِ اعلیٰ می رود و از اں اعلیٰ با علیٰ دیگر، اِلٰی ان یَّنْتَھِیَ الیٰ علمِ الواجبِ بعد طَیِّ عُلُوْمِ الْمُمکِنَاتِ کُلِّھَا وَزَوَالِھا بَاَسْرِھَا وھٰذِہ الْحالَۃُ ھو الْمُعَبَّرُ بالفَنَاءِ

۱۔ ش، ع، م: تقرب
۲۔ م: فرق
۳۔ م: او فرود

وسیر فی اللہ عبارت از حرکتِ علمیہ است در مراتبِ وجوب از اسماء وصفات وشیون واعتبارات وتقدیساتِ وتنزیہات، الیٰ اَن ینتہِیَ الیٰ مرتبۃِ الّتِیْ لا یُمْکِنُ التَّعْبِیْرُ عنہابِعِبَارَۃٍ وَلا یُشَارُ اِلَیْہَا بِاِشَارَۃٍ وَلا تسمّٰی بِاِسْمٍ وَلا تُکنیٰ بِکِنَایَۃٍ وَلا یَعْلَمُہَا عَالِمٌ وَلا یُدْرِکُہَا مُدرِکٌ و ھذا السَّیْرُ مُسمّٰی بالبقاء۔

وسیر عن اللہ باللہ کہ سیرِ ثالث است عبارت از حرکتِ علمیہ است کہ از علمِ اعلیٰ بعلمِ اسفل فرود می آید واز اں اسفل باسفلِ دیگر۔ الیٰ اَن یَّرْجِعَ اِلَی الْـممکِنَاتِ رَجوعَ الْقَھْقَرٰی و یَنْزِلَ عن عُلومِ مراتب الوجوب کُلِّھَا وَھُوَ الَّذِیْ نَسِیَ اللہَ بِاللہِ وَرَجَعَ(۱) عَنِ اللہِ باللہِ (۲) وَھُوَ الواجِدُ الْفَاقِدُو ھُوَ الْوَاصِلُ الْمَھْجُوْرُ وَھُوَ القریبُ البعِیْدُ

وسیرِ رابع کہ سیر در اشیاء است، عبارت از حصولِ علمِ اشیاء است

شیئـاً فشیئـاً بعـد زوالِ عـلوم الاشیاءِ کُلِّھَا فی السَّیْرِ الْاَوَّلِ فَالسَّیْرُ الرَّابِعُ مُقَابِلٌ لِلسَّیْرِ الْاَوَّ لِ وَ السَّیْرُ الثَّالِثُ لِلثَّانِیْ کما تریٰ

وسیر الی اللہ وسیر فی اللہ از برائے تحصیلِ نفس ولایت است، کہ عبارت از فناء و باء است۔ وسیرِ ثالث ورابع از برائے حصولِ مقامِ دعوت است کہ مخصوص بانبیاء مرسل است،

صلواتُ اللہِ تَعَالیٰ و تَسلِیْماتُہٗ عَلٰی جَمِیْعِھِمْ عُمُوْمًا وعَلٰی اَفْضَلِھِمْ خصُوصًا کمل (۳) متابعانِ انبیاء را، علیہم الصلوات والتسلیمات از مقامِ دعوت نیز نصیب است۔ کما قال اللہ تعالیٰ: قُلْ ھٰذِہٖ سبیلِیْ ادعُوْ اِلَی اللہِ عَلٰی بَصِیْرَۃٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِیْ

۳۲۔ معرفت

جماعتے (۴) کہ بحسبِ فطرت بحضور وتوجہ مجبول اند و ہیچ کسب را دراں توجہ مدخلے نیست، سرّ ش آن ست کہ روح را پیش از تعلق ببدن نحوے از توجہ وحضور حاصل بود۔ چوں او را ببدنِ عنصری متعلّق ساختند، ونسبتِ تعشق درمیان آمد، بتمام (۵) متوجہ بدن گشت بطریقے کہ خود را و

۱۔ ع، ج: یرجع

۲۔ ش، ع، م: مع اللہ

۳۔ ش، ع، ج: ومتابعان کمل

۴۔ م: جماعتے را کہ

۵۔ ج: بتمامہ

احوالِ ماضی (۱) خود را بتمام فراموش ساخت۔ جماعتے را ازیں ہا بواسطۂ غلبۂ توجہ یا امر (۲) دیگر توجہ سابق بالکلیہ فراموش نشد، واثرِ آں باوجودِ تعلق ببدن باقی ماند۔ پس ناچار ایں توجہ محتاج بتعمل و کسب نباشد، لیکن باید دانست کہ جماعتے کہ بتمام فراموش کردہ اند، اگر بعد از تعلق ببدن ایشاں را عروجے واقع شود از جماعتِ اولیٰ سبقت نمایند، اگر چہ جماعتِ اولیٰ نیز ترقی کنند۔ چہ فراموش کردن بتمام و بالکلیہ (۳) متوجہ گشتن بمعشوق کہ بدن است از لطافتِ استعداد خبر می دہد، کہ بہر کہ روائے آرد ہماں شود، و غیر او را اہتمام فراموش سازد۔ بخلافِ (۴) صورتِ عدمِ نسیانِ احوال سابق کہ قصور در توجہ بمعشوق مفہوم می شود۔ و اللہ سُبحانہٗ اعلَمُ

۴۳۔ معرفت

در سابقان چونکہ حضور از اول آمدہ است تواند بود کہ آں حضور در کلیۂ ایشاں سرایت کند، و بصرِ ایشاں حکمِ بصیرت گیرد، و ظاہر ایشاں (۵) برنگِ باطن منصبغ شود۔ اما سرایتے کہ در محبوباں است دیگر است، چہ محبوباں بتمام از خود برآمدہ باو باقی گشتہ اند، و ہر ذرّہ از ذراتِ وجودِ ایشاں باو باقی گشتہ است، بخلافِ سابقان کہ بقایائے وجودِ شاں برحالِ خود است، و بخود باقی اندنہ باو، نہایتش رنگِ او گرفتہ اند۔

۴۴۔ معرفت

قال اللّٰہ سبحانہ: وَمَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللهِ قِيلاً. وَمَا ظَلَمَهُمُ اللّٰهُ وَلٰكِنْ كَانُوْا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ نفْيُ الظُّلْمِ عَنْهُ سُبْحَانَهٗ و اِثْبَاتُ الظُّلْمِ لَهُمْ ظَاهِرٌ لاَنَّهٗ اَتْبَعَ خَلْقَهٗ اِرَادتهم التابعة بعلمهم بالخَيْرِ وَ الشَّرِّ الْمُبَيَّنَيْنِ فِی الشَّرْعِ الْمَقْدُوْرَيْنِ لَهُمْ عَلٰی السَّوَاءِ(٦) فهم ارادوا الشَّرَّ الْمبَيَّنَ شرارته فخلقه سبحانه كما ارادوا وهم تركوا الخير المقدور المعلوم خيريته بحسب الشَّرع فما ظلمهم الله ولكن كانوا

۱۔ س، م: ماضیۂ
۲۔ ع، ج: بامر
۳۔ ج: بالکلیہ تمام متوجہ بمعشوق خود شدن کہ
۴۔ ش، ع، ج: بخلاف در صورت
۵۔ ع، ج: ایشاں حکم برنگ
٦۔ ایں عبارت در نسخۂ ش محذوف است: "بعد العلم.....والشر"

انفسهم يظلمون بقى ان قُدرتهم و ارادتهم ايضا مخلوقتان للهِ سُبحانه و هو لا يَنفى الظلم عنهم لانه سبحانه خلق قدرة نسبتُها اِلَى الخَيرِ وَ الشر سواء لا انه تعالىٰ خلق قدرةَ الشر فيهم بلا قدرةِ الْخَيرِ ليكونوا مجبورِيْنَ علىٰ فعلِ الشر و كذالك الارادةُ الْمخلوقَةُ ترجّحُ اىَّ طَرفٍ كانَ مِن الخير و الشر بعدَ (۱) الْعِلمِ بهما فالعبد مع علمه بالشَّرِّ شرعا اختار ذٰلكَ الشَّرَّ مع اسْوَاء نسبة قدرته الى الخير و الشر جميعا و كذا صح لهٗ بحسب الارادة تخصيص احد المقدورين بدل الاخر فما ظلمَعليه الاَّ نفْسُهٗ وما ظلمهم (۲) الله سبحانه.

و كذالكَ العلم و القضاء الازليَّانِ (۳) لا ينفِيان الظُّلْمَ عنِ العبادِ لانه سبحانه علم و قضىٰ فى الازلِ انَّ العبدَ الفلانىَّ اِخْتار من الفعل جانبِ شره و ترك الخير باختيارهٖ فالعلم و القضاء يؤكِّدَان اختيارهٗ ولا ينفيا بِهٖ كما انَّ الشَّخص الذِىْ كُوشفَ بعضَ الْلمغيْباتِ علِمَ وَحَكَمَ انَّ الْفلانىَّ سيفْعلُ باختيارهٖ هذا الفعلَ فهٰذا العِلْمُ و الحكمُ كما لاينفى اختيارهٗ فكذلكَ العلمُ وَ القضاءُ الإلٰهِىُّ جَلَّ شانُهٗ لا ينفيَانِ ذٰلكَ وَاللهُ سبحانه اعلم بحقيقةِ الحال و صلّى الله تعالى على سيدنا محمد وّاٰلهٖ وسَلَّمَ وهٰذه (۴) الْمسْئلَةُ مِنْ مُعْضلاتِ مسائل (۵) علمِ الْكلام لم يطَّلِعْ عَلَيْهَا اِلاَّ الرَّاسِخُوْنَ من العلماء وهو سبحانه الموفِّقُ.

۳۵۔معرفت

قطبِ (۶) ابدال واسطۂ وصولِ فیوض است کہ بوجودِ عالم و بقائے (۷) آں تعلّق دارد، و قطب ارشاد واسطۂ وصولِ فیوض است کہ بارشاد وہدایت عالم تعلق (۸) دارد۔ پس تخلیق وترزیق و

۱۔ ج،ع: سواء
۲۔ع،م: ظلمه
۳۔ع،ج: الازليين
۴۔ایں عبارت درنسخۂ ش محذوف است: "وهذه المسئلة سبحانه الموفق"
۵۔ع،ج: مسائل الكلام
۶۔ش: قطب المدار
۷۔ع: وجودِعالم بہ بقائے
۸۔ع: تعلق درفساد

ازالۂ بلیات و دفعِ امراض وحصول عافیت وصحت، منوط بفیوض، مخصوصۂ قطبِ ابدال است، و ایمان و ہدایت وتوفیقِ حسنات وانابت از سیئات نتیجۂ فیوضاتِ قطب ارشاد است، وقطبِ ابدال در ہمہ وقت درکار است وخلوِّ عالم از روے متصور نیست کہ نظامِ عالم باومربوط است، اگر یکے از افراد ایں قطب می رود دیگرے برجائے (۱) اونصب می شود، اما قطب ارشاد لازم نیست کہ در ہمہ وقت کائن بود وقتے باشد کہ عالم از ایمان و ہدایت بالکل خالی باشد وتفاوت بحسب کمال در افرادِ ایں اقطاب بسیار است، بعدان وَصَلُوْا اِلٰی درجَۃِ الولایۃِ۔ فردِ اکمل از اقطاب ارشاد برقدمِ خاتم الرسل است، علیہِ وَعلَیھم من الصَّلواتِ افضلھا و منَ التَّسْلیمات اکملھا.

وکمالُ ذٰلك الْفردِ مُطابقٌ لِکَما له صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم وانما الفرق بینھما بالاصالۃِ والتَّبعیَّۃِ لا غیر وقد کان صلّی اللہ علیہ وسلَّمَ قُطْبَ الإرشادِ وکان قُطبَ الابدال فی ذٰلك الوقتِ عمر واوَیسُ نِ الْقرَنِیُّ رَضِیَ اللہُ تعالیٰ عنھما

وطریق وصولِ فیض از قطب بعالم آن ست کہ قطب بواسطۂ جامعیتِ مکتسبہ کالصُّورۃ است مر مبداءِ فیاض را، وکالظِّل است مراورا و عالم بالکلیہ خود تفصیل است مر آں قطبِ جامع را، پس فیض از حقیقت بصورت بے تکلف می آید، واز صورتِ جامعہ بعالم کہ کالتفصیل است مراورا بے تحاشی می رسد۔ پس فیاض مطلق اوست تعالیٰ وواسطہ راذ روصولِ فیض صنیعے نیست، بلکہ بسیار است کہ واسطہ را از اں فیاضی (۲) آگاہی نباشد۔

از ما و شما بہانہ برساختہ اند

اگر کسے گوید کہ ایمان و ہدایت نسبت بعامۂ خلائق نیست، پس فیوضِ قطبِ ارشاد عام نباشد بلکہ مخصوص باشد با اہلِ ایمان و ہدایت، وحضرت رسالت خاتمیت علیہ الصلوٰۃ والسلام رحمتِ عالمیان اند وقطبِ ارشاد، پس معنی آں چہ باشد؟

جواب گویم کہ ہر چند از مبداءِ فیاض فائض می شود وتفصیل می یابد ہمہ خیر و برکت و ایمان و ہدایت است، شر ونقص را دراں موطن گنجائش (۳) نیست، خواہ آں فیض باہل سعادت برسد یا

۱۔ برجائے وے نصب می کند

۲۔ ج: فیاضے

۳۔ ش: راہ

باہلِ شقاوت، لیکن ہماں ہدایت وارشاد بواسطۂ خبثِ محل در اہل فساد معنیٔ ضلالت وشرارت پیدا می کند در رنگِ غذائے صالح کہ بواسطۂ فسادِ محل (۱) در مریض، مادۂ اخلاطِ ردیہ وامراضِ مہلکہ می گردد۔ پس دراہلِ فساد ہماں ہدایت بواسطۂ امراضِ قلبیہ ایشاں (۲) معنیٔ ضلالت پیدا می کند،

كَنِيلِ مِصُر ماءٌ للمحبوبِيُنَ و بلاءٌ لِّلْمَحُجوبين.

فی الحقیقت آب است کہ قبطی آن راخون می یابد وآں یافتنِ او آں راخون بواسطۂ خبثِ خود است نہ فسادِ آب، صفرائی کہ شیرینی نزد او تلخ است بواسطۂ فسادِ مزاجِ اوست، در ذاتِ شیرینی ہیچ تلخی حادث نشدہ است بواسطۂ فسادِ محل معنیٔ تلخی دراں محل پیدا کردہ است۔ کما مرَّ مُفصلاً۔

پس متحقق شد، ہرآنچہ از جانبِ حق می رسد تعالیٰ وتقدس، ہمہ خیر وبرکت است وصلاح ورشد، ہماں خیریت درمحلِ فساد معنیٔ فساد پیدا می کند۔ پس مضل حق سبحانہ وتعالیٰ را باآں معنیٔ اطلاق (۳) می باید کرد کہ آں فساد کہ محلِ خبث مقتضیٔ آں ست بخلق حق سبحانہ وتعالیٰ در وجود می آید۔ پس متحقق شد کہ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللّٰهُ وَلٰكِنْ كَانُوْا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ

اگر گویند کہ خباثتِ (۴) محل از کجا آمد؟ جواب آن ست کہ بدنِ انسان مثلاً مرکب است ازعناصر اربعہ وہر عنصرے کہ جزوِ اوست مقتضیٔ یک نوع خصوصیتے است، مثلاً جزوِ ناری مقتضیٔ علوو سرکشی است، وجزوِ خاکی مقتضیٔ سفل وپستی است، علیٰ ہذا القیاس۔

پس دراجتماعِ ایشاں ہرکہ (۵) باعتدال نزدیک تر است بہ بسیطِ حقیقی مناسب تر است و بواسطۂ آں مناسبت بخیر وبرکت وہدایت رشد لایق تر، وہرکہ از اعتدال بعید تر است خصوصیاتِ بعضے اجزاء دروے غالب تر است وبعضے دیگر مغلوب تر، وبایں اختلال بہ بسیطِ حقیقی نا مناسب تر است۔ پس لاجرم از خیر وبرکت ومانندِ اینہا (۶) قلیل النصیب است، فسادِ محل عبارت از اختلالِ ایں نظام، وفسادِ ایں اعتدال است، وروحے کہ بریں اجزاء مجتمعہ فائض می شود ہرچند از روئے ذات ازیں قسم اختلال خالی است چہ او بسیط است، وایں اختلال در مرکب صورت می بندد ولیکن

۱۔ درنسخۂ ش ایں عبارت مندرج نیست محل در مریض مادۂ اختلاطِ ردیہ وامراض مہلکہ می گردد پس دراہلِ فساد

۲۔ ع، ج: قلبیہ معنی

۳۔ م: باآں اطلاق باید کرد

۴۔ ش، م: خبائث

۵۔ ع، ج: ہریک

۶۔ م: آں

او را حق سبحانہ بر نہجے آفریدہ است کہ از غایتِ لطافت حکمِ مجاورِ خویش می گیرد، بلکہ خود را در وگم کردہ خود را عینِ او می یابد۔ پس آں خبث بواسطۂ جوار در روح نیز سرایت کند۔

ملائکہ از شرارت و مانند آں منزہ اند لِبَسَاطَتِهِمْ وَعَدَمِ مُنَاسِبَتِهِمْ بِالْمُرَكَّبَاتِ الْمُخْتَلِّ الْاِنْتِظَامِ، و بر تقدیرِ صحت، جواز آں در بعضے افراد ملائکہ بمناسبتِ ایشاں است بہ بعضے مرکبات وَلَوْ فِي الْجُمْلَةِ، و انکار مناسبت مطلقاً مکابرہ است۔ پس گویم کہ حق سبحانہ وتعالیٰ در بسایط مخلوقہ ترکیب و اجتماع نیز خلق کرد علٰی تفاوتِ الدَّرجات، و ہر اجتماعے مقتضی امرے گشتہ ہمچناں کہ ہر کدام از بسایطِ ایشاں مقتضی امرے بود و مقتضائے آں اجتماع (۱) را نیز خلق کردہ پس آں فساد لازمِ ذاتِ آں مرکب است و خلقِ آں لازم (۲) نیز از حق است سبحانہ، ولا مَحْذُوْرَ فِيْ ذٰلِكَ ولا يعود اليه تعالىٰ شيءٌ مِّنَ الشُّرُوْرِ (۳) وَالنَّقَائِصِ بل هو خالقها و مُوجِدُها و خَلْقُ الْقَبِيْحِ ليس بقبيحٍ

پس شرارت و فساد عاید بایشاں باشد و خیر و صلاح راجع بحق سبحانہ وتعالیٰ و تقدس۔ ایں ست سرّ (۴) مسئلۂ قضاء و قدر و بریں تقدیر ہیچ محذور لازم نمی آید و از شائبۂ ایجاب کہ منافی اختیارِ حق است سبحانہ، مبرّا است، فَعَلَيْكَ بِمُطَالعته ليظهر عليك سره و يحصل لك النَّجَاةُ من كثير مِّن مُّعْتَقَدَاتِ اَهْلِ الْبِدَعِ و الضَّلَالِ وَ الله سبْحَانهُ (۵) يُحِقُّ الحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى السَّبِيْلَ. وهٰذا السِّرُّ مما الهمنىَ اللهُ سبحانه بل ممَّا خَصَّصَنِيْ (۶) بِهٖ الحَمْدُ للهِ سبحانه و المِنَّةُ عَلٰى ذٰلِكَ وعلىٰ جَمِيْعِ النِّعَمِ

اگر سوال کنند کہ حق سبحانہ وتعالیٰ بعلمِ قدیم خود می دانست کہ ایں نوعِ ترکیب مستلزمِ فساد و خبث است، پس چرا آنرا خلق ساخت؟

جوابش آن ست کہ ایں اعتراض بر جماعتے وارد می شود کہ اصلح بر حق سبحانہ واجب می دانند و

۱۔ ع، ج، م: اجتماع نیز

۲۔ ش، م: آں لازم

۳۔ ایں عبارت در نسخۂ ع محذوف است: "الشرور و النقائص بل هو خالقها و موجد ها و خلق القبيح ليس بقبيح۔ پس شرارت"

۴۔ م: سرّ قضا

۵۔ م: واللہ یحق

۶۔ م: خصنی

مایاں برحق سبحانہ ہیچ چیز را واجب ولازم نمی دانیم ،يَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَآءُ وَيَحْكُمُ مايُرِيْدُ ، لا يُسْئَلُ عَمَّ يُفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ

وشک نیست کہ بعداز خلق آں مرکب ایں نوع خبث وفساد را مستلزم باشد وآں لازم را نیز حق سبحانہ وتعالیٰ بارادتِ خود خلق کردنہ بطریقِ ایجاب ومحکومیت کما ظَنَّ بَعضٌ ، وَهُوَ القَاهِرُ فَوقَ عِبَادِهٖ. فلا حُكْمَ للعبدِ عليه حتى يكون محكوماً والعبدُ المَحْكُوم حاكماً

پس مایۂ فساد ہماں مخلوق است وبس ۔ خالقِ آں تعالیٰ شانہ از شوائبِ ظلم ولوازمِ ایجاب و نقائصِ محکومیت منزّہ ومبرّا است ،سُبْحَانَهُ و تعالىٰ عَمَّا يقولونَ عُلُوًّا كبيراً و اللّٰهُ سُبْحَانَهُ اَعلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْحَال

۳۶۔معرفت

باید دانست کہ در ہر مقامے از مقامات ولایت و شہادت وصدیقیت ، علوم و معارف جدا است کہ مناسب آں مقام است ، در مرتبۂ ولایت علوم سکر آمیز بسیار است ، کہ سکر غالب است وصحو مغلوب ، و در مرتبۂ شہادت کہ ثانی درجہ است از درجاتِ ولایت شکر مغلوبیت پیدا می کند، وصحو غالب می آید ، امّا زوالِ سکر بالکلیہ نیست ، و درجۂ صدیقیت کہ ثالث مرتبہ است از مراتبِ (۱) ولایت ومنتہائے درجاتِ ولایت است ، وفوقِ آں درجۂ ولایت نیست بلکہ مرتبۂ نبوت است ،علومِ آں درجہ از سکر بتمام برآمدہ اند ومطابقِ علومِ شرعیہ گشتہ ۔ صدیق ہمیں علومِ شرعیہ رابطریقِ الہام اخذ می کند چنانکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام بطریقِ وحی اخذ می نماید ، وصدیق و نبی را تفاوت در طریقِ اخذ است نہ در ماخذ ، ہر دو از حق تعالیٰ اخذ می کنند اما صدیق بہ تبعیتِ نبی بایں درجہ می رسد ، نبی اصل است وصدّیق فرعِ او ، نیز علومِ نبی قطعی است وعلومِ صدیق ظنّی ، ونیز علومِ نبی بر غیر حجت است وعلومِ صدیق بر غیر حجت نیست :

در قافلۂ کہ اوست دانم نرسم
این بس کہ رسد ز دور بانگِ جرسم

صَلواتُ اللهِ تعالىٰ و تسليماتهُ على نبيِّنا و عَلىٰ جَمِيْعِ الأنبيآءِ و المُرْسَلِيْن و علىٰ ملائِكتِهِ الْمُقَرَّبِيْنَ و عَلى اهلِ طاعتهِ اجمعين

پس اگر دریں رسالہ بعضے از علوم ومعارف بطریق تنافی وتبائن با یک دیگر واقع شدہ باشد

۱۔م: مرتبہ

حمل باید کرد تبائینِ علوم را بر تبایُنِ درجاتِ ولایت کہ ہر درجہ را علوم جدا است کما حقّقتُ، علومِ توحید مناسبت بدرجۂ ولایت دارد، و از علومِ درجۂ شہادت اگر خواہی معلوم کنی، پس معرفتے را کہ در کریمۂ لیس کمثلہ شیٔ مذکور شدہ است، نیک دریاب، کہ علومِ آں مقام از علومِ مرتبۂ شہادت اند، و چوں دراں موطن خود را و صفات خود را میّت می یابد(۱)، لاجرم آں مقام را ملقب بلقبِ شہادت کردہ اند، و علومِ صدّیقیت (۲) خود بعینہا علومِ شرعیہ است چنانکہ بالا گذشت، و العُلُومُ الصَّحِیحَۃُ المعتبرۃُ هِیَ العُلُومُ الْمُطَابَقَۃُ بالعُلُومِ الشَّرْعِیَّۃِ ثَبَّتَنَا اللهُ سبحانہ عَلَی الشَّرِیْعَۃِ الْغَرَّآءِ بحُرمۃِ صاحبہا علیہ و علیٰ الہ الصلوٰۃ و السَّلامُ.

۳۷۔ معرفت

آنچہ برماست سلامتیٔ قلب است از گرفتاری ما دونِ حق سبحانہ و ایں سلامتی برتقدیر است کہ غیر او را سبحانہ بردل خطورے نماند۔ اگر فرضًا تا ہزار سال حیات وفا کند غیر بردل نگذرد، بواسطۂ نسیانے کہ دل را از ماسوٰی حاصل شدہ است:

کار این ست و غیر ایں ہمہ ہیچ

۳۸۔ معرفت

بعضے از اکابر مشائخ قدس (۳) سرہ فرمودہ اند کہ اٰخِـرُ مَا یخْرُجُ من رؤسِ الصِّدّیقِیْنَ حُبُّ الْجَاہِ و الرِّیاسَۃِ

بعضے ازیں جاہ و ریاست خلافِ معنیٔ متعارف خواستہ اند و گفتہ اند کہ خروج حبِّ جاہ و ریاست در اولِ قدمِ مقامِ صدیقیت است۔ و آنچہ نزد ایں حقیر بتحقیق پیوستہ آنست کہ نوعے از حبِ جاہ و ریاست تعلق بنفس دارد، و شک نیست تا ایں ذمیمہ از نفس نہ برآید مزکّی نہ شود و تا مزکّی نشود بمقامِ ولایت نرسد فَضْلاً عَنْ مقامِ الصِّدِّیْقِیْنَ، و مرادِ قایل ایں نوع جاہ و ریاست نیست، و نوعِ دیگر از جاہ و ریاست تعلق بلطیفۂ قالب دارد، کہ جزوِ ناریٔ او ترفع و تعلّی می طلبد و صدائے ''انا خَیْرٌ مِّنْہُ''

از نہادِ آں می خیزد، ایں قسم جاہ بعد از حصولِ اطمینان نفس و وصولِ بمرتبۂ ولایت بلکہ حصولِ مرتبۂ صدیقیت متحقق است، و مرادِ قائل ایں قسم جاہ و ریاست بودہ باشد کہ خروجِ آں وابستہ

۱۔م: یابند

۲۔م: صدیقیت بعینہا

۳۔م: قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم

بنہایتِ مقامِ صدیقیت است ومخصوص باولیائے محمدیؐ المشرب۔

واسلام شیطانے (۱) کہ سرورِ انبیاء علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام ازاں خبر داد بقول (۲) خود اَسْلَمَ شَیْطَانِیْ وابستۂ بایں مقامِ عالی است، کَمَا لَایخْفٰی عَلٰی اَرْبَابِہٖ ، ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ یُؤْتِیْهِ مَنْ یَّشَآءُ و اللّٰهُ ذُو الفَضْلِ العظِیْمِ وَصَلَّی اللّٰهُ تَعَالٰی عَلٰی سَیِّدنا مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ و اَصْحَابِہٖ اَجمعین و بارك وسلّم

۳۹۔معرفت

اِعْلَمْ اَنَّ الْعِنَایَةَ الْاِلٰهِیَّةَ جَلَّ سُلْطَانُهٗ جَذَبَتْنِیْ جَذْبَ الْمُرَادِیْنَ اَوَّلاً ثُمَّ یَسَّرَتْنِیْ طَیَّ مَنَازِلِ السُّلُوْكِ ثَانِیًا فَوَجَدْتُ اللّٰه (۳) عَیْنَ الْاَ شْیَآءِ کَمَاقَالَهٗ اَرْبَابُ التَّوْحِیْدِ الْوُجُوْدِیِّ مِنْ مُتَاَخِّرِی الصُّوْفِیَّةِ ثُمَّ وَجَدْتُ اللّٰهَ سُبْحَانَهٗ مَعَ الْاَشْیَاءِ مَعِیَّةً ذَاتِیَّةً ثُمَّ رَأَیْتُ اللّٰه تَعَالٰی بَعْدَ الْاَشْیَاءِ ثُمَّ قَبْلَ الْاَشْیَاءِ ثُمَّ رَأَیْتُ اللّٰهَ سُبْحَانَهٗ وَمَارَأَیْتُ شَیْئًا مِّنْ الْاَشْیَاءِ وَهُوَ مَعْنَی التَّوْحِیْدِ (۴) الشُّهُوْدِیِّ وَهُوَ الْمُعَبَّرُ بِالْفَنَاءِ وَهُوَ قَدَمٌ اَوَّلٌ یُوْضَعُ فِیْ اَطْوَارِ الْوَلَایَةِ وَکَمَالٌ

اَسْبَقُ یَحْصَلُ فِی الْبِدَایَةِ وَهٰذِهِ الرُّؤْیَةُ فِیْ اَیِّ مَرْتَبَةٍ کَانَتْ مِنَ الْمَرَاتِبِ الْمَذْکُوْرَةِ تَحْصَلُ اَوَّلًا فِی الْاٰفَاقِ وَثَانِیًا فِی الْاَنْفُسِ. ثُمَّ تَرَقَّیْتُ اِلَی الْبَقَآءِ الَّذِیْ هُوَقَدَمٌ ثَانٍ فِی الْوَلَایَةِ فَرَأَیْتُ الْاَشْیَاءَ ثَانِیًا وَوَجَدْتُ اللّٰهَ (۵) عَیْنَهَا بَلْ عَیْنَ نَفْسِیْ ثُمَّ وَجَدْتُ اللّٰهَ تَعَالٰی فِی الْاَشْیَاءِ بَلْ نَفْسِیْ ثُمَّ مَعَ الْاَشْیَاءِ بَلْ مَعَ نَفْسِیْ ثُمَّ قَبْلَ الْاَشْیَاءِ بَلْ قَبْلَ نَفْسِیْ ثُمَّ رَأَیْتُ اللّٰهَ بَعْدَ الْاَشْیَاءِ بَلْ بَعْدَ نَفْسِیْ ثُمَّ رَأَیْتُ الْاَشْیَاءَ وَمَا رَأَیْتُ اللّٰهَ تَعَالٰی اَصْلًاوَهِیَ النِّهَایَةُ الَّتِیْ هِیَ الرُّجُوْعُ اِلَی الْبِدَایَةِ وَالْعَوْدُ اِلٰی مَرْتَبَةِ الْعَوَامِّ وهٰذَا الْمَقَامُ هُوَ اَتَمُّ مَقَامَاتِ دَعْوَةِ الْخَلْقِ اِلَی الْحَقِّ سُبْحَانَهٗ وَاَکْمَلُ مَنَازِلِ التَّکْمِیْلِ وَالْاِرْشَادِ الْاَتَمِّیَّةِ الْمُنَاسِبَةِ اِلَی الْخَلْقِ الْمُقْتَضِیَّةِ لِکَمَالِ الْاِفَادَةِ وَالْاِسْتِفَادَةِ ذٰلِكَ

۱۔ع،ج: شیطان
۲۔م: خبر داد کہ اسلم
۳۔ش،ع: اللہ سبحانہ اولا
۴۔م: بالتوحید
۵۔ع،ج: اللہ سبحانہ وتعالیٰ

فَضْلُ اللّٰہِ یُؤْتِیْہِ مَنْ یَّشَآءُ وَاللّٰہُ ذُوالْفَضْلِ الْعَظِیْم. وَکُلٌّ مِّنَ الْاَحْوَالِ الْمَذْکُوْرَۃِ وَالْکَمَالَاتِ الْمَسْطُوْرَۃِ حَصَلَ لِیْ بَلْ لِکُلِّ مَنْ وَصَلَ بِطُفَیْلِ اَفْضَلِ الْاَنْبِیَاءِ وَاَکْمَلِ الْبَشَرِ عَلَیْہِ وَعَلَیْھِمْ مِنَ الصَّلَوَاتِ اَفْضَلُھَا وَمِنَ التَّسْلِیْمَاتِ اَکْمَلُھَا اَللّٰھُمَّ ثَبِّتْنَا عَلٰی مُتَابَعَتِہٖ وَاحْشُرْنَا فِیْ زُمْرَتِہٖ (۱) عَلَیْھَا الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ وَعَلٰی اٰلِہِ الطَّیِّبِیْنَ الطَّاھِرِیْنَ وَیَرْحَمُ اللّٰہُ عَبْدًا قَالَ اٰمِیْنَا وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنِ اتَّبَعَ الْھُدٰی

۴۰۔ معرفت

سلسلہ عالیہ نقشبندیہ از سائرِ سلاسل بوجوہِ فضیلت جداست ، ومزیّتِ ایں طریق بر سائرِ طرق بمراتب ہویداست۔

ایں سلسلہ منتہی بحضرتِ صدیق است رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہ افضلِ بنی آدم است بعدِ انبیاء بخلافِ سلاسل دیگر، ودریں طریق اندراجِ نہایت است در بدایت بخلافِ سائر طرق، وشہودے کہ معتبر است نزد ایں بزرگان شہودِ دائمی است وتعبیر ازاں بیادداشت کردہ اند وشہودے کہ دوام نہ پذیر دنزدِ ایشاں از حیزِ اعتبار ساقط است بخلاف سائرِ سلاسل وطے منازلِ ایں طریق بے متابعتِ تامۂ صاحبِ شریعت (۲) علیہ وعلی آلہ الصلوۃ والسلام میسر نیست بخلافِ طرق وسلاسل دیگر کہ بمتابعت فی الجملہ بامدادِ ریاضات ومجاہدات بانقطاع می رسند۔

ایں دعویٰ برہان می طلبد برہان آنست کہ ایں بزرگواراں بمدد جذبہ راہ راطے می کنند ودرطرق (۳) دیگر بریاضاتِ شاقہ ومجاہداتِ شدیدہ قطعِ منازل می نمایند، وجذبہ معنیٔ محبوبیت می طلبد تا محبوب نباشد جذب نمی کنند ومعنیٔ محبوبیت وابستہ بمتابعتِ محبوبِ ربّ العالمین است عَلَیْہِ وعَلٰی اٰلِہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ وَالتَّحِیَّۃُ کریمۂ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰہُ شاہد ایں معنی است۔ پس ہر چند متابعت تام (۴) تر جذبہ بیشتر، وہر چند جذبہ بیشتر قطعِ منازل آسان تر وزود تر۔ پس متابعتِ تام شرطِ راہِ ایں بزرگواراں آمد، لہذا اَمْہَما اَمْکَنَ عمل بعزیمت اختیار نمودہ اند حتیٰ کہ از ذکر جہر کہ عمدۂ ایں راہ است منع کردہ اند واز سماع ورقص کہ زبدۂ ارباب احوال است اجتناب

۱۔م: زمرۃ متابعیہ
۲۔ش، ع، ج: شریعت را
۳۔ش، ع: طریق
۴۔ش، ع، م: تمام

فرمودند۔ او نیز ظاہر است کہ کمالے کہ بر متابعت مترتب شود فوقِ جمیع کمالات خواہد بود، لاجرم ایں عزیزاں فرمودہ اند کہ نسبتِ ما فوق ہمہ نسبتہا است، ذٰلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَّشَآءُ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيْمِ. پس طالبانِ حق را اختیارِ ایں طریق اولیٰ وانسب باشد کہ راہ بغایت نزدیک تر است ومطلوب درنہایت رفعت، وَاللهُ سُبْحَانَهُ الْمُوَفِّقُ

۴۱۔ معرفت

محمَّدٌ رسول اللّٰہ سیدُ ولد ادم و اکثر الناسِ تبعاً یوم القیامة و اکرمُ الاولین و الاخرین علی اللہ. اول من ینشق عنه القبرُ. اول شافع و اول مشَفَّع و اوَّلُ من یقرع بابُ الْجَنةِ فیفتَحُ لهٗ وحامل لواء الحَمْدِ یومَ القِیٰمَةِ تَحتهٗ ادمُ و مَن دونهٗ و هُو الذی قال علیه الصلوٰة و السَّلامُ نحنُ الاٰخِرونَ السَّابقون یوم القیٰمةِ و اِنِّی قائِلٌ قولاً غیرَ فَخرٍ اَنَا حبیبُ اللہِ و انا قائِدُ الْمُرْسَلِیْنَ و لا فخرَ واَنَا خَاتمُ النَّبِیّن ولا فخر و انا مُحَمَّدُ بْنُ عبد اللہِ بن عبد المطلب. انَّ اللہ خلق الخلق فجعلنیْ فِیْ خَیْرِهِمْ ثمَّ جَعَلَهُمْ فرقَتَیْنِ فجعلنیْ فِیْ خیرهِمْ فِرْقَةً ثُمَّ جَعَلهُمْ قبَائِلَ فجَعَلَنِیْ فِیْ خَیْرِهِمْ قَبِیْلَةً ثم جعلهُم بیوتا فجعلنی فی خیرهم بیتاً فانا خیرهُمْ بَیْتاً وَخَیْرُهُمْ نفساً. و انا اوَّلُ النَّاسِ خُرُوْجاً اِذَا بُعِثُوْا و اَنَاقَائِدُ هم اذَا و فَدُوْا و اَنَا خَطِیْبُهُمْ اذا انصَتُو ا و انا مُشَفَّعُهُمْ اِذا حُبِسُوْا و انا مبَشِّرُهُمْ اِذَا یئسُوْا. الکرامة و المفاتیحُ یومئذٍ بیدیَّ ولواء الحَمد یومئذ بیدیَّ و اَنا اَکْرَمُ وُلْدِ ادَمَ عَلٰی رَبِّیْ یَطُوْفُ علیَّ اَلْفُ خادِمٍ کاَنهم بیض مکنون و اذا کان یومُ القیامةِ کنت امام النبیین و خطیبهم و صاحب شفاعتِهِمْ غیر فخر. لولاہٗ (۱) لما خلق اللہ سبحانه الخلق و لما اظهر الرُّبُوْبِیَّةَ و کان نبیًّا و ادم بین الْماء و الطِّین:

نماند بعصیاں کسے در گرو
کہ دارد چنیں سیِّد پیش رو

پس منکران صاحب ایں شریعت غرّا ومخالفان بانی ایں ملتِ زہرا بے سعادت ترینِ خلایق باشند، (۲) الاَعْرَابُ اشدُّ کفرا وَّنفاقاً نشان حال ایشاں است، وعجب است از بعضے

۱۔ ش،م: لولا

۲۔ ش،م: اند

درویشانِ خام ناتمام کہ کشفِ خیالی خودرا اعتبار نمودہ بانکار ومخالفتِ ایں شریعتِ باہرہ اقدام می نمایند وحال آنکہ موسیٰ علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام، بایں کلیمی وقرب اگر زندہ می بود غیر از متابعتِ ایں شریعت امر دیگر نمی کرد (۱) ایں فقیرانِ بے سروبرگ راچہ رسد کہ مخالفتِ آں نمایند غیر ازاں کہ خودرا خراب سازند وبداغِ الحاد وزندقہ متہم گردند۔ وعجیب تر آن ست (۲) کہ مردم اہل وصاحب تمیز متابعتِ ایں (۳) جماعت می نمایند و جانب شریعت را اصلاً ملاحظہ نمی کنند، وباوجودِ نقصان ظاہر ایشاں را کامل ومکمل می دانند، یا اصلاً در نظر ایشاں آں سخناں مخالفِ (۴) شریعت نمی نمایند۔ اَفَمَنْ زین له سوءُ عمله فراٰهُ حسناً یا مخالف می دانند وخیال می کنند کہ حقیقت مخالفِ شریعت است، وایں عین (۵) الحاد است وزندقہ، کلُّ حَقِیقَةٍ رَدَّتْهُ الشَّرِیعَةُ فَهِیَ زَنْدَقَةٌ

ایں فقیر بعضے از معتقداتِ کشفیۂ آں جماعت را مذکور می سازد۔ انصاف باید کرد کہ مخالفِ شریعت اند بر نہجے کہ قابلِ تاویلِ صحیح نیستند یا مخالف نیستند، (۶) شیخ ورئیسِ آں جماعت در کتابِ خود می نویسد کہ ''روحِ انسانی بخصوصِ عین ذات است تعالیٰ وتقدس'' وایں دو آیت کریمہ را برآں استدلال می آرد:

وجآءَ ربُّكَ والملك صفًّا صفا. یوم یقوم الرُّوْحُ و الملئكة صفا

در یک آیت رب فرمود ودر آیتِ (۷) دیگر روح، پس ربّ وروح یکے باشند، وایں اتحاد نہ از قبیلِ توحیدِ وجودی است کہ آں مخصوص بروح نیست، بلکہ تمام عالم دریں متساوی الاقدام اند، ودر جائے دیگر (۸) در ہماں کتاب می گوید کہ: قومے از ابدال کہ در غاری باشند وآں ہفتاد تن اند تا قیامِ قیامت خواہند بود۔ وایشاں را موت نمی باشد وجود طبائعی دارند۔

وایں سخن مخالفِ نص است کلُّ نفسٍ ذائقةُ الموت درجائے دیگر در احوال آخرت می

۱۔م: نمود
۲۔ش،م: آنکہ
۳۔م: متابعت ایشان
۴۔ع،ج: مخالفت
۵۔م: ایں الحاد
۶۔ش،ع،ج: یا مخالف
۷۔ع: ودر آیۃ دوم روح
۸۔م: ودیگر روح

نویسد کہ: ازمبدء تامعاد(۱) دوعالم است، دنیاوآخرت وہر یکے ازیں دوعالم بہ شش مرتبہ ترتیب یافتہ در دنیا بروجہ نزول، ودرآخرت بروجہ ترقی، وترتیب ترقی رابیان می کند، کہ زمین پارہ پارہ شدہ، درآب منتشر الاجزاء (۲) گردد، پس ہمہ خلائق درآب غرق باشند۔ وصاحبِ شرع می فرماید کہ درروز قیامت ہمہ خلائق غرقِ عرق باشند، عرق عبارت ازاں طوفان است ایں زمان محل ترقی شدہ باشد کہ ہمہ بجانبِ احدیت کہ مبدءِ مراتب حیاتِ دنیوی است وسراپردۂ عزتِ الٰہی است جل سلطانہ متوجہ باشند، اما ہرکس بمقدار شناخت ودریافت در ہر مرتبۂ ازمراتب خواہد (۳) بود، وہمہ خلق سہ فرقہ خواہند بود، سابقان، واصحابِ یمین، واصحابِ شمال''

بعد ازاں می گوید کہ: آب نیز از ہوائے کہ بحرارت آتش تفیدہ باشد خشک گردد وتمام ہوا شود، وہول قیامت عبارت ازاں مرتبہ است کہ اکثر خلائق لب تشنہ ومتعطش باشند، بعد ازاں ہوا نیز ازحرارتِ (۴) کرۂ ناری آتش گردد، وہمہ راگذر برآں آتش باشد، دوزخ عبارت ازیں عالمِ عنصری است کہ ہمہ آتش شدہ باشد وتحتِ فلکِ قمر است، در ہر مرتبۂ ازمراتبِ دوزخ جماعتے بمقدارِ عمل وحجابِ خود گرفتارِ عذاب وعقاب خواہند بود، وباقی قوم کہ آنجا برگذرند درعالم (۵) نور خواہند بود، وبہشت عبارت ازیں عالمِ نوراست کہ ہر طبقہ ازطبقاتِ افلاک مرتبہ ایست ازمراتبِ بہشت، و ازفلکِ قمر تاتحتِ عرش ہشت فلک است، ہشت بہشت باشند، قومے دریں مرتبہ ساکن باشند وبہمیں راحتہا راضی، وایں بمقدارِ عملِ ایشاں باشد، وجماعتے دیگر از انبیاءِ عظام واولیاءِ کرام علیہم الصلوٰۃ و السلام ازاں مرتبہ بگذرند متوجہ لقاء ومنتظرِ وصال باشند نہ ایشاں راازحرارتِ نار اثرے ونہ ازراحتِ نورتاثیرے مستغرقِ دیدارِ حق باشند، مقامِ محمود جائے ایشاں باشد، قابَ قوسَیْنِ اَوْ اَدنٰی بداں (۶) مرتبہ اشارت است، وایں فوقِ عرش است درشانِ ایشاں حدیث واقع است: اِنَّ لِلّٰہِ تعالیٰ جَنَّۃً لَیْسَ فیھا حُورٌ ولا قُصُورٌ وَفِیْھَا یتجلّٰی رَبُّنَا ضَاحِکاً''

۱۔ش، ع، م: مبدء ومعاد

۲۔ درنسخۂ ش ایں عبارت برحاشیہ مندرج است ''یوم تبدل الارض دلالت می کند، ایں زمین بزمینِ دیگر تبدل خواہد یافتہ۔''

۳۔ع، ج، م: خواہند

۴۔ش، ع: ازتابِ حرارت

۵۔ش، ع، ج: گذرند عالم

۶۔ع، ج: بداں اشارت

پوشیدہ نماند بر ہر کسے کہ ادنیٰ تمیز داشتہ باشد کہ ایں سخناں مخالفِ شریعت اند یا نہ (۱) دوزخ را عبارت از کرۂ ناری ساخت، بعد ازاں کہ ارض و ماء و ہوا درو ے گم کردن، بہشت را عبارت از عالمِ نور گردانیدہ، کہ از فلک قمر تا تحتِ عرش است، و انبیاء و اولیاء را فوق العرش جائے ثابت کردہ نہ در بہشت، (۲) ایں سخناں غیر از مخالفتِ صریح نیستند۔ معتقد اہل سنت و الجماعت آنست کہ دوزخ الحال موجود است، و بہشت نیز، و انبیاء و اولیاء و سائرِ مومنان در بہشت خواہند بود عَـلٰـی تـفـاوُتِ درجـاتِهِمُ و مَرَاتبِهِمُ، نہ آنکہ از بہشت بفوق العرش خواہند رفت۔ و آنجا اقامت خواہند کرد۔ ایں از خیالاتِ بے کنایت (۳) است۔ و دریں سخناں انکارِ وجودِ رویت است در بہشت، چہ گفتہ است کہ فوق العرش رفتہ لقاء (۴) خواہد بود و فوق العرش راجنتِ دیدار ساخت کہ حور و قصور ندارد، پس کافۂ مومنین از لقاء بے نصیب باشند (۵) اَعَـاذَنَـا الـلـه سُبحَانه عن امثالِ هـذه التَّـخَيُّلاتِ الـفـاسدة. مقامِ محمود کہ خاصۂ محمد رسول اللہ است صلی اللہ علیہ وسلم و ہمچنیں مقامِ اوْ اَدْنیٰ نصیب جمیع انبیا و اولیا گردانید، و لَيْسَ هذه (٦) الاَّ فِرْيَةٌ بلا مِرْيةٍ

واز یں سخنانِ مذکورۂ او مفہوم می شود کہ عذاب کفار را ہم ابدی نمی داند، و ہم چنیں تنعّمات بہشتی را و ایں خود کفرِ صریح است، و آنچہ دلالت بریں معنیٰ می کند عبارت اوست در ماسبق در عذاب و ثواب کہ بمقدارِ عمل است۔

و در سیاق نیز بایں تصریح است فافہم۔ صاحبِ فصوص کہ در عذاب مخلد سخن کردہ است مطعون خلائق است فکیف کہ انکارِ ثواب مخلد کنند۔ و در آخر ایں مقولہ می نوسید کہ: بعدہ چوں آفتاب ذات از ہوائے ہویت از دریچۂ احدیت بر ایشاں بتابد خلقِ اولین و آخرین ہر کہ دریں مراتبِ نار محجوب باشد و ہر کہ در مقامِ نور مستور و آں جماعت کہ مقامِ محمود نشیمن گاہِ ایشاں باشد ہمہ در پَرتوِ آں جمال گم کردند و در دریائے لاہوت نایاب شوند، نہ از بہشت اثرے ماند و نہ از دوزخ شررے ایں جانہ

ا۔م: شریعت اند

۲۔ع، ج: کردند در بہشت۔ و در نسخہ "م" کردہ

۳۔ ج، م: نہ بکنایت

۴۔ع: بیگانہ

۵۔ش: ومنتظر لقا باشد

٦۔م: لیس الا

سوختن باشد نہ ساختن، نہ حیرانی نہ انتظار، نہ حیات نہ موت، کہ ہمہ ذات گردند (۱) وہمچناں کہ در ازل بود ہمچناں ابدی باشد، بعدۂ ہماں دو عالم کہ عالمِ نور است وطبقاتِ بہشت در وست (۲) ودیگر عالمِ نار کہ درکاتِ دوزخ در دست تجلیِ جمال وجلال بظہور آیند، کہ در ابتدائے عالم تجلی ایں دو صفت بظہور آمدہ بود، اما آنجا بالامکان بود وایں جا بالوجوب است۔ اہل بہشت در مرتبۂ خود ساکن ومخلد، واہل دوزخ در مادائے خود محجوب ومخلد۔ بعد ازیں دو تجلی تجلی دیگر ملحوظ نیست، وذات ہیچ تعین منسوب نیست''۔ انتہیٰ۔ (۳)

ایں سخناں صریح اند بزوالِ بہشت ودوزخ بعد از دخولِ آنہا در آخرت تامل باید کرد کہ ایں سخن بکفر می کشد یا نہ؟ ظہورے کہ بعد از زوالِ اینہا حاصل میشود، آں ظہور را بالوجوب می گوید (۴) وظہور دنیا را بالامکان، باید اندیشید کہ اہلِ بہشت ودوزخ را واجب گفتن کفر است یا نیست؟ والیضاً ازیں عبارت مفہوم می شود کہ انبیاء واولیاء ہمیشہ زائل ومضمحل در ذات خواہند بود در عدم، ایشاں را ہرگز وجود نخواہد بود۔ ایں سخن (۵) نیز کفر است صریح۔

انبیاء واولیاء علیہم الصلوات والتسلیمات ہمیشہ در بہشت خواہند بود بلا عدم وزوال، واز عبارتِ او مفہوم می شود کہ انبیاء (۶) ز سابقاں اند وسابقاں فوق العرش خواہند بود کہ در آنجا نہ حور است نہ قصور نہ تنعم است نہ راحت، ایں سخن (۷) نیز مخالفِ نصِ قطعی است، حق سبحانہ در بابِ سابقان اثباتِ تنعمات می فرماید وحورِعین نیز اثبات می کند، فَمَاهو اِلاَّ مُخَالِفُ النَّصِّ. وایں مرد تنعمات کہ در قرآن مجید در باب سابقاں واقع شدہ اند ہمہ را در مادۂ (۸) اہل یمین فرود آوردہ است نہ چنین است کریمہ عَلٰی سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ مُتَّكِئِيْنَ الخ در باب سابقاں است۔ وایں مرد در باب اہل یمین فرود آوردہ است وسابقاں را از تنعمات محروم ساختہ، لِغَايةِ جَهلِه بالقرآن

۱۔ع،ج: گردد
۲۔ش،ع،ج،م: دراوست
۳۔م: نے انتہا
۴۔ع،ج: می گویند
۵۔م: ایں نیز
۶۔م،ش: نبیاء واولیاء
۷۔ع،ج،م: سخن مخالف
۸۔ج: ماوائے

السمجید. ودر آخر آں کتاب مستزادمی آرد وتقلیدِ شیخ عطار ومولوی درتوحید وجودمی نماید، ودر آں مستزادمی نویسد کہ ہم خود شیطان شد۔

نعوذُ باللهِ سُبْحَانهُ عَنْ قُبْحِ هذاه الكَلِمَةِ

حق سبحانہ وتعالیٰ رابایں اطلاق یادکردن ازاقبح قبائح است وازاشدِ کفر۔ اربابِ توحید ہر چند ہمہ اوست می گویند لٰکن اطلاقِ ایں قسم قبیح راجائزنمی دارند، حق سبحانہ(۱) رادرشرع خَالِقُ كُلِّ شیء می گویند اما خالقُ النَّجَسِ و القاذُورِ جائزنداشتہ اند امثالِ ایں سخناں رااگر کسے در عبارتِ او تفحص نماید بسیار پیدا شود، اما قلیل برکثیر دلالت است:

سالے کہ نکوست از بہارش پیدا ست

سخنے چند از سخنانِ فاسدۂ(۲) او دریں رسالہ آورد تا مردم برشناعتِ کار او مطلع شوند وبتقلید درزمرۂ اہلِ الحادنہ درآیند، واگر باوجودِ آں تقلیدِ آں جماعت راپیش گیرند، حجت بریں باتمام شدہ باشد

الحمد لله (۳) اوّلاً واخراً والصّلوٰةُ والسلام علیٰ رسوله محمّدٍ وّاله دائماً وسَرْمداً و السَّلاَمُ عَلیٰ منِ اتَّبعَ الهُدیٰ

تمت

۱۔ش: حق سبحانہ وتعالیٰ

۲۔م: سخنان او

۳۔م: الحمد لله سبحانه

ترجمہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلحمد للہ و سلامٌ علیٰ عِبادِہِ الَّذِیْنَ اصطفیٰ سِیّمَا عَلیٰ نَبِیّہ الْمُجْتبیٰ ورسولِہِ الْمُصْطفیٰ محمّدِنِالْمَبْعُوْثِ اِلیٰ کافَّۃِ الْوَریٰ وَعَلیٰ اٰلِہٖ و اَصْحَابِہِ الْبَرَرَۃِ التقیٰ و الصلوٰۃ و التَّحِیَّۃُ عَلَیہِ وعلیھم فی الاٰخرۃِ و الاُولیٰ. اما بعد: فھٰذِہٖ عُلُومٌ اِلْھَامِیَّۃٌ و معارفُ لَدنِیَّۃٌ سوَّدھا الفقِیْرُ الرَّاجِیُّ اِلیٰ رَحْمَۃِ اللہ الغنیّ الْولیّ احمَدُ بْنُ عبدِ الاحَدِ الفاروقی النَّقْشبندیّ رحِمہُ اللّٰہ و رَضِیَ عنہُ و اوصَلَہٗ الیٰ غایۃِ مَایَتمَنّاہ

سب تعریف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے اور اللہ تعالیٰ کے برگزیدہ بندوں پر سلام ہو، خصوصاً اللہ تعالیٰ کے برگزیدہ نبی رسول احمد مجتبیٰ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ وسلام ہو، جن کو اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوقات کی طرف رسول بنا کر بھیجا، اور آپ کی آل اور تمام اصحاب پر جو کہ نیک اور پرہیز گار ہیں۔ دنیا اور آخرت میں صلوٰۃ وسلام اور تحیۃ ہو۔ حمد وصلوٰۃ کے بعد واضح ہو کہ یہ وہ الہامی علوم اور علمِ لُدنی کی معرفتیں ہیں جن کو خدائے بے نیاز وکارساز کی رحمت کے امیدوار اس محتاج بندے

احمد بن عبدالاحد فاروقی نقشبندیؒ نے تحریر کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت ورضا کے ساتھ اس کو سرفراز فرمائے اور اس کی آرزوؤں کو پورا فرمائے۔

ا۔ معرفت

لفظ (جلالہ) اللہ میں حروفِ تعریف کے اجتماع کی حکمت

اللہ کا مبارک لفظ الف اور لام سے، جو منجملہ آلاتِ (حروف) تعریف کے ہے اور لفظ ''ہ'' سے کہ وہ بھی منجملہ معرفوں ہی کے ہے، مرکب ہے۔ اور یہ مجموعہ (یعنی الف و لام اور ہ مل کر) ذاتِ واجب الوجود عزّ سلطانہ کا عَلَمُ (یعنی ذاتی نام) ہے۔ لہٰذا اس اسم مبارک میں تین قسم کے معرفہ بنا دینے والے اسباب جمع ہو گئے ہیں، باوجودے کہ ان میں سے ہر سبب اسما کو معرفہ بنانے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ لیکن یہاں ان تین اسباب کے جمع ہو جانے میں، اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس اسمِ اعظم کا مسمّٰی (جس کا یہ نام ہے) جل شانہ اپنی کمال بزرگی، درجے کی بلندی، اور مرتبے کی بڑائی کی وجہ سے کسی طریقے پر بھی معرفہ (جانا پہچانا) نہیں ہوسکتا۔ اور کسی طرح پر بھی معلوم نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ اگر اسے معرفہ بنایا جاسکتا تو ایک آلۂ تعریف، (معرفہ بنانے کا ذریعہ) ہی اس کے لئے کافی ہو جاتا۔ کیوں کہ مُسَبَّب کو موجود کرنے میں کثرتِ اسباب کا کوئی دخل نہیں ہوا کرتا۔ بلاشبہ وہ تو کسی ایک سبب کے پائے جانے ہی سے موجود ہو جاتا ہے۔ پس جب مُسبّب ان اسباب میں سے کسی ایک سبب کے پائے جانے سے موجود نہیں ہوسکا تو اس سے یہی سمجھا جائے گا کہ ان دونوں (اسم اور مسمّٰی) کے درمیان میں سببیّت کا تعلق ہی نہیں ہے، اس لئے جب اللہ تعالیٰ کے حق میں اسبابِ تعریف کا سبب ہونا ہی باقی نہ رہا تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی شان میں معروف اور معلوم ہونے کا تصور بھی ختم ہوگیا۔ چناں چہ اس بارگاہِ قدس تک کسی عالم کا علم نہیں پہنچ سکتا۔ اور اسے معرفہ بنانے میں کسی معرفہ ساز کی معرفہ سازی مفید نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا حق تعالیٰ کی ذات اس سے کہیں بزرگ تر ہے کہ اس کا ادراک کیا جائے اور اس سے کہیں عظیم تر ہے کہ اسے پہچانا جاسکے اور اس سے کہیں بلند تر ہے کہ اسے جانا جاسکے۔

اس وضاحت سے سمجھ میں آ گیا ہوگا کہ یہ اسمِ مبارک (اللہ) جل شانہٗ دوسرے اسما سے الگ ہی ہے اور باقی تمام اسماء کے لئے جو احکام ہوتے ہیں یہ ان احکام میں شریک نہیں ہے۔ پس لامحالہ اسی امتیاز اور یکتائی کی وجہ سے یہ اسم حق تعالیٰ وتقدس کی بارگاہِ قدس کے لائق ہے۔

یہاں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب یہ اسمِ مبارک اپنے مسمّٰی پر دلالت ہی نہیں کرتا تو یہ نام رکھنے کا فائدہ ہی کیا ہوا؟

اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ نام کے لئے اس لفظ کو مقرر کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ جس ذات کا اس کے ساتھ نام رکھا گیا ہے، یہ اسم اسے اپنے ماسوا سے ممتاز اور الگ کر دیتا ہے۔ تاہم ایسا نہیں ہے کہ اس کے ذریعے سے اس ذات کا علم ہو سکے جس کا وہ نام ہے۔ لہٰذا اس مبارک اسم اور دوسرے اسماء کے درمیان ایک دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ وہ اسماء اپنے مُسَمَّیات پر دلالت کرتے ہیں اور وہ مسمیات (ان ناموں کے ذریعے سے) معلوم ہو جاتے ہیں۔ اور یہ عَلَمُ (شخصی نام) انہیں اپنے ماسوا سے ممتاز کر دیتا ہے۔ اور اس اسمِ مقدس میں مسمّی کا علم تو نہیں پایا جاتا، لیکن وہ اپنے مسمی کو تمام ماسوا سے ممتاز اور الگ کر دیتا ہے۔ یعنی علم مسمّی تو ناپید ہے مگر امتیاز از جمیع ماسوا موجود ہے۔

۲۔ معرفت

معرفہ پر حروفِ تعریف لگانے کی وجہ

الف ولام کے داخل ہونے سے اسم نکرہ اسم معرفہ بن جاتا ہے، کیوں کہ اس آلۂ تعریف (یعنی حرفِ تعریف) سے وہ معرفہ ہو جاتا ہے۔ اور اس اسمِ مقدس میں الف ولام خود معرفہ پر آیا ہے، اور وہ معرفہ "ہ" یعنی ضمیر غائب ہے۔ جیسا کہ بعض محققین نے بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نام صرف "ہ" ہے جو غیبِ ہُویّت پر دلالت کرتا ہے اور الف ولام تعریف کے لئے آیا ہے۔

گویا اس حرفِ تعریف کو لانے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مشارٌ الیہ کے تعین میں صرف ضمیر کے ذریعے سے معرفہ ہونا ہے کافی نہیں ہے بلکہ ایک دوسرا آلۂ تعریف (حرفِ تعریف) بھی درکار ہے۔ جو الف اور لام ہے۔ اور لام پر تشدید تعریف میں مبالغے کے لئے لائی گئی ہے۔ اور جب یہ حرفِ تعریف باوجود اس مبالغے کے بھی کافی نہ ہوا اور جس کو معرفہ بنانا تھا اس کا تعین حاصل نہ ہو سکا تو لامحالہ اس پورے مجموعے کو تعریفِ عَلَمِیُ میں لے گئے (یعنی اس تمام مجموعے کو ذاتِ حق کا نام اور عَلَمُ قرار دیا) کہ شاید وہاں جا کر وہ تعین پیدا کر سکے۔ مگر یہاں بھی کوئی ایسا تعین جو ذاتِ حق کے معلوم ہونے کا باعث بن سکے، حاصل نہ ہو سکا۔ زیادہ سے زیادہ بس یہ ہو سکا کہ ماسوا سے ایک طرح کا امتیاز حاصل ہو گیا۔ پس پاک ہے وہ ذات جس نے مخلوق کے لئے سوائے معرفت سے عاجز ہونے کے اپنی طرف کوئی راہ نہیں بنائی۔

۳۔معرفت

عَلَمُ کے دو حروف تعریف سے مرکب ہونے کی وجہ

اس مقدس عَلَم (ذاتی نام) کا دو قسم کے حروفِ تعریف سے مرکب ہونا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کمال عظمت والا اور عقول و افہام کے ادراک سے بالاتر ہونے کہ وجہ سے مُسمّٰی (جس کا وہ نام ہے) کے تعین میں صرف عَلَمِیّت (ذاتی نام ہونا) ہی کافی نہیں ہے۔ لہٰذا تعریفِ مذکور کے لئے متعدد اسباب کی ضرورت ہوئی۔ اس کے باوجود پھر بھی وہ بالکل معلوم نہ ہوسکا اور قطعاً نہ پہچانا جاسکا۔

۴۔معرفت

حروفِ تعریف کی کثرت کی وجہ اگرچہ معرفہ کے وجود میں آلاتِ تعریف (حروفِ تعریف) کی کثرت کو کوئی دخل نہیں ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے اور صرف ایک آلۂ تعریف (حرفِ تعریف) بھی کافی ہوتا ہے۔ لیکن آلاتِ تعریف کو کثرت کے ساتھ لانے میں اس طرف اشارہ ہے کہ اس کا مسمّٰی مبہم و نامعلوم ہے اور وہ سبحانہ وتعالیٰ ادراک سے بہت بعید و بالاتر ہے۔

۵۔معرفت

ممکنات کا وجود اور ان کے حقایق

حق سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی ذاتی شیون (شان کی جمع) کو جو کہ اس کی ذات کا عین ہیں، خارج کے اندر واحدیّت کے مرتبہ میں الگ الگ جان لیا۔ اور چوں کہ عِلْم (یعنی جاننا) اس بات کا مقتضی ہے کہ وہ (معلومات) ایک دوسرے سے ممتاز ہوں۔ لہٰذا ان شیونات نے عِلم کے خانہ میں تمیّز (ممتاز ہونا) پیدا کیا۔ (یعنی ہر شان ایک دوسرے سے ممتاز ہوگئی) اور ہر ایک شان خاص امتیاز اور علیحدہ تشخّص کی مقتضی ہوگئی۔ اور خانۂ عالم کے اندر ان تمیز یافتہ شیونات نے ممکنات کا نام پایا، کیوں کہ ممکن اس کو کہتے ہیں جس میں وجود اور عدم دونوں برابر ہوں۔ اور ان شیونات کا بھی یہی حال ہے کیوں کہ یہ سب بھی، وجود اور عدم کے درمیان برزخ ہیں، اپنی ذات کی طرف نسبت رکھتے ہوئے ان کا رخ وجود کی طرف ہوتا ہے، کیوں کہ شیون خارج میں ذات کا عین ہیں

اور تمیّز اور تشخص کی طرف نسبت رکھتے ہوئے ان کا رُخ عدم کی طرف ہے، کیوں کہ وجود کی تمیز عدم سے ہوتی ہے۔

وَبِضِدِّهَا تَبَيَّنُ الاَشْيَاءُ (۱)

کہ ہر شے ہے ممیز اپنی ضد سے

اور یہ علمی صورتیں خارج میں قطعاً کوئی وجود نہیں رکھتیں اور علم کے خانے سے باہر ہی نہیں آئیں، بلکہ حق سبحانہ وتعالیٰ ان کے آثار و احکام کے ساتھ خارج میں پہچانا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ صورتیں محض علم میں موجود ہوتی ہیں البتہ ان کے احکام و آثار خارج میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن یہ آثار و احکام خارج میں حق تعالیٰ کی ذات کا عین ہیں۔ کیوں کہ خارج میں احدیّتِ مجردہ کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے لہٰذا عین ذات کے اعتبار سے مطلق ظہور محض وجود کے لئے ہے اور حکمی طور پر یعنی احکام کی ترتیب کے لحاظ سے مطلق ظہور اشیا کے لئے ہے۔

اور وہ جو نظر آتا ہے کہ یہ صورتیں خارج میں بھی (موجود) ہیں تو یہ محض ایک توہّم ہے اور غلط قسم کا تصوّر ہے، جیسا کہ اربابِ کشف و عرفان کا ذوق شہادت (گواہی) دیتا ہے۔ اور اس توہّم کا باعث یہ ہے کہ حق سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی قدرتِ کاملہ سے ان علمی صورتوں کو ظاہر وجود کے ساتھ ایسی نسبت عطا فرما دی ہے جس کی کیفیت نامعلوم ہے۔ اور خلق (پیدا کرنے) سے مراد، اس نسبت کو وجود بخشنا ہے۔ اور یہ نسبت خارج میں ان کے نظر آنے کا باعث بن گئی ہے، جیسا کہ ایک شخص کی صورت کو اس آئینے کے ساتھ جو اس کے سامنے ہو ایک نسبت پیدا ہو جاتی ہے جو کہ اس آئینے میں اس شخص کی صورت نظر آنے کا سبب بن جاتی ہے۔ حال آں کہ آئینہ (میں تو کسی کی صورت بھی نہیں ہوتی وہ) تو اسی طرح اپنی بے رنگی اور صفائی پر قائم ہے (جیسی کہ اس میں پہلے تھی) پس حق تعالیٰ سبحانہ اب بھی اسی طرح موجود ہے جیسا کہ ازل میں موجود تھا۔ اور اس کے ساتھ کوئی چیز بھی نہیں ہے۔

۶ معرفت

سالک کی سیر کے انواع و مراتب

شیون (شان کی جمع) نے علم کے خانے میں ایک دوسرے سے باہم ممتاز ہونے کے علاوہ

۱۔ یعنی چیزیں اپنی اضداد ہی سے پہچانی جاتی ہیں۔

کوئی دوسرا رنگ قبول نہیں کیا۔ اور خارج میں جو کچھ ان کے باہمی امتیاز کے علاوہ نظر آتا ہے وہ ان کے خارجی لوازم اور احکام میں سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سالک جب اپنے عینِ ثابت تک رسائی حاصل کر لیتا ہے اور وہ عینِ ثابت اس پر منکشف ہو جاتا ہے تو وہ اس میں خارجی شکلوں کی نوعیت کی کوئی چیز نہیں پاتا۔ اور متمیز شئے کے علاوہ کوئی دوسری شے اس پر ظاہر نہیں ہوتی۔ اگر اس باہمی امتیاز کے علاوہ اس میں کوئی دوسرا رنگ بھی موجود ہوتا تو وہ ظاہر ہو جاتا اور اس کا جو انبساط (پھیلاؤ) نظر آتا ہے تو وہ اس وجہ سے ہے کہ وہ متعدد شیونات پر مشتمل ہے اور اس کا کُروی (کرہ کی شکل کا گول ہونا) اس وجہ سے ہے کہ بسیط (غیر مرکب) کی طبعی صورت، کروی ہی ہوا کرتی ہے۔

اور بعض مشائخ قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم نے جو یہ فرمایا ہے کہ سالک کی سیر کا آخری نقطہ وہی اسم ہے جو اس کے تعین کا مبدأ ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی سیر کا آخری نقطہ اس کا عینِ ثابتہ ہوتا ہے۔ اور اس کے تعین سے مراد، اس کا خارجی امتیاز (یعنی خارج میں متمیز ہونا) ہے۔ اور اس تعیّن اور تمیز کا نقطۂ آغاز (مبدأ) اس کا یہی عینِ ثابتہ ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ تعین سے مراد علمی تعین ہو اور مبدأ سے مراد شانِ الٰہی ہو۔ کیوں کہ شان خارج کے اندر عین ذات ہوتی ہے اور وہ ذات سے متمیز نہیں ہوتی کہ جس سے وہ کسی چیز کا مبدأ بن سکتی اور سیر اس پر ختم ہو سکتی۔

اور عینِ ثابتہ تک رسائی حاصل کر لینے کے بعد، اس کی سیر اُسی عین ثابتہ ہی میں ہوتی ہے، کیوں کہ وہ اتنی شیونات پر مشتمل ہے جن کی کوئی انتہا ہی نہیں ہے۔ اس سیر کو (صوفیہ کی اصطلاح میں) سیر فی اللہ کہتے ہیں۔ چوں کہ اس کا علمی تعیّن، ایک ایسا تعین ہے جو مرتبۂ جمع میں پایا جاتا ہے اور جن صفات پر وہ مشتمل ہے وہ صفاتِ الٰہی ہیں، صفاتِ کونی نہیں ہیں۔ لہٰذا یہ درحقیقت سیر فی اللہ ہی ہوتی ہے۔

کیوں کہ لفظ ''اللہ'' سے مراد، ذات مع صفات کے ہے، صرف ذاتِ احدیت نہیں ہے۔ اور چوں کہ ان شیوناتِ الٰہی نے علم کے خانہ مین تعیّن اور تمیز کا رنگ حاصل کر لیا ہے اور اس نسبت سے وہ موجود اور معدوم کے درمیان برزخ (درمیانی واسطہ) بن گئی ہیں۔ لہٰذا ''سیر فی الاشیاء'' (اشیا میں سیر) کو اگر ''سیر در عالم'' کہہ دیں تو یہ بھی صحیح ہو سکتا ہے۔ اسی وجہ سے صوفیائے کرام نے فرمایا ہے کہ آخری نقطہ تک رسائی حاصل کر لینے کے بعد پھر نقطۂ اول کی طرف واپسی ہوتی ہے۔ اور اس سیر کو (صوفیہ کی اصطلاح میں) سیر فی الاشیاء باللہ (خدا کے ساتھ اشیا میں سیر کرنا) کہتے ہیں۔

اور جس کو (صوفیہ نے) ''سیر فی اللہ'' کہا ہے وہ (دراصل) عاشق کے اندر معشوق کی سیر ہوتی ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ عاشق کو جو کچھ بھی اوصاف اور افعال حاصل تھے چوں کہ اس نے ان سب کو معشوق کے حوالے کر دیا ہے اور اپنے آپ کو بالکل خالی کر لیا ہے۔ تو اس کے بعد جو فعل بھی اس سے واقع ہوگا وہ اس کی طرف منسوب نہیں ہوگا بلکہ اس کی نسبت معشوق ہی کی طرف ہوگی۔ اس لئے سیر بھی اسی کی طرف منسوب ہوگی۔ عاشق کا وجود تو اب بجز ایک مکان کے جس سے مراد محض خلا ہے اور کوئی چیز نہیں ہے۔ لہٰذا لامحالہ یہ عاشق کے اندر معشوق ہی کی سیر ہوگی۔

۷۔ معرفت

مقامِ تکمیل اور جمع در تشبیہ و تنزیہ

وہ تشبیہ جو تنزیہ کے بعد ظاہر ہوتی ہے، (دراصل) اس کی اپنی عین ثابتہ کا انکشاف ہی ہے۔ اور جو تشبیہ تنزیہ کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے وہ یہی تشبیہ ہوتی ہے جو مرتبۂ جمع سے تعلق رکھتی ہے۔ اور جو تشبیہ، ظہورِ تنزیہ سے پہلے پیش آتی ہے اور مرتبۂ فرق (وامتیاز) سے تعلق رکھتی ہے، وہ تنزیہ کے ظہور کے وقت محو اور معدوم ہو جاتی ہے۔ اس میں تنزیہ کے ساتھ جمع ہونے کی قابلیت نہیں ہوتی۔

اور تشبیہ و تنزیہ کے درمیان جمع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ادراکِ بسیط کا متعلَّق (یعنی ادراکِ بسیط جس سے تعلق رکھتا ہے) جو کہ تنزیہ ہی ہے، صفاتِ الٰہیہ کے پردے میں (جن پر عینِ ثابتہ مشتمل ہے) نزول کرنے کے بعد، تشبیہ بن کر علم میں آتا ہے۔ اور وہ ادراکِ مرکب کا متعلَّق بن جاتا ہے (یعنی ادراکِ مرکب اس سے متعلّق ہو جاتا ہے) لہٰذا تکمیل کا مقام یہی جمع بین التشبیہ والتنزیہ کا مقام ہوتا ہے۔ کیوں کہ صرف تنزیہہ والا شخص اس بات پر قادر نہیں ہے کہ وہ اپنی قوتِ مدرکہ میں ذات کو حاضر کر سکے۔ کیوں کہ ذات کا علم، ان صفاتِ الٰہیہ کے پردہ کے بغیر جن پر عینِ ثابتہ مشتمل ہے، ہو ہی نہیں سکتا۔ اور عینِ ثابتہ کا انکشاف اس پر ہوا ہی نہیں۔ لہٰذا وہ شخص جسے مطلوب کا علم ہی نہیں ہوا وہ دوسروں کو کس طرح اس کی اطلاع دے سکتا ہے۔ اور مطلوب حقیقی کو صفاتِ کونیہ کے پردے میں نہیں جان سکتے کیوں کہ صفاتِ کونیہ میں یہ طاقت نہیں ہے کہ وہ اس کا آئینہ بن سکیں۔ ''شاہی عطیّات کو تو شاہی سواریاں ہی اٹھا سکتی ہیں۔

فنا فی اللہ اسی شخص کو میسّر آتی ہے جو اپنے وجود کے ذرّے ذرّے کو تمام چیزوں کا آئینہ سمجھے اور اس میں اشیا کا مطالعہ کرے۔ اور اس کا ہر ذرہ تمام اشیاء کے رنگ میں رنگا جائے۔ کیوں کہ

ذاتِ الٰہیہ کے مرتبہ میں ہر شان، جو فناء فی اللہ میں معتبر ہے، تمام شیونات پر مشتمل ہے۔ کیوں کہ وہ ذات سے متمیز اور الگ نہیں ہیں۔ لہٰذا جس طرح ذات سب پر مشتمل ہے۔ اسی طرح اس کی شان بھی سب پر مشتمل ہے۔ لہٰذا سالک اپنے ہر ذرۂ جامعہ کو ہر شانِ جامع میں فانی کر دیتا ہے اور وہ ہر ذرے کی بجائے شیونِ الٰہیہ میں سے کسی ایک شان کو موجود پاتا ہے، اگر چہ وہ اس کی تفصیل سے واقف نہ ہو سکے۔ لہٰذا جب تک اس کا ہر ذرّہ جامعیت کی صفت پیدا نہ کر لے، اس کو اس فنا کی قابلیت حاصل نہیں ہوتی۔ اور بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جو اپنی قوتِ مدرکہ کی کمزوری کی بنا پر، اپنی جامعیت کا ادراک نہیں کر سکتے۔ اگر چہ ان میں درحقیقت یہ کمال موجود ہوتا ہے اور وہ فنا فی اللہ کے ساتھ مشرف ہو جاتے ہیں۔ اور یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ جو کوئی بھی اس جامعیت کو حاصل کر لے وہ ضرور ہی فانی فی اللہ ہو جائے۔ اور یہ اللہ کا فضل و انعام ہے۔ وہ جسے چاہتا ہے دیتا ہے اور اللہ بڑے ہی فضل والا ہے۔

۸۔ معرفت

وحدتِ ذاتی وصفاتی وافعالی

حق تعالیٰ سبحانہ کا فعل اور صفت بھی، اس کی ذات کی طرح یگانہ ہے جس میں کثرت کی گنجائش قطعاً نہیں ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ چوں کہ حق تعالیٰ وتقدس کی ذات نے بہت سے ایسے امور کے ساتھ جو ایک دوسرے سے متمیز ہیں تعلق پیدا کر لیا ہے، اس لئے اس کے فعل اور صفت نے بھی ان کے ساتھ تعلق پیدا کر لیا ہے کیوں کہ یہ دونوں خارج میں عینِ ذات ہیں۔ لہٰذا جس طرح حق تعالیٰ کی ذات متعدد اشیاء کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے، متعدد ذاتیں دکھائی دیتی ہے، اسی طرح اس کا فعل اور صفت بھی اسی تعلق کی بناء پر متعدد اور متکثر نظر آتا ہے۔ مثلاً حق تعالیٰ سبحانہ کا فعل، ازل سے لے کر ابد تک ایک ہی فعل ہے۔

وَمَآ امرُنَا الاَّ واحدۃٌ کَلَمۡحٍۭ بالبصَر (اور ہمارا امر، صرف ایک ہی ہے جیسا آنکھ کا جھپکنا) لیکن چوں کہ اس فعل کا تعلق متعددِ اشیا کے ساتھ ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ فعل بھی متعدد نظر آتا ہے۔ اور جیسا کہ حق تعالیٰ کی ذات تمام اضداد کی جامع ہے، اسی طرح اس کا فعل اور صفت بھی جامعِ اضداد ہیں۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے لہٰذا وہی ایک فعل کسی مقام پر حیات بخشی کی صورت میں ظہور فرماتا ہے۔ اور دوسری جگہ میں موت طاری کرنے کے رنگ میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور کسی مقام میں اسی فعل کو اکرام و انعام

کہتے ہیں اور دوسرے مقام میں الم رسانی اور انتقام کے نام سے پکارتے ہیں۔

اسی طرح ''کلام'' جو حق تعالیٰ سبحانہ کی صفت ہے، وہ بھی یگانہ ہے اور ازل سے لے کر ابد تک وہ اسی ایک کلام کے ساتھ متکلم ہے۔ کیوں کہ گونگا ہونا یا خاموش ہونا تو اس بارگاہِ جَلَّ ذکرہٗ کے لئے جائز نہیں ہوسکتا اور وہی ایک کلام، مختلف مواقع کے ساتھ تعلق ہونے کی وجہ سے متعدد کلمات اور مختلف صیغوں کی صورت میں نظر آتا ہے۔ کبھی اسے ''اَمر'' کہتے ہیں، کبھی ''نہی'' کہتے ہیں اور کبھی ''اسم'' اور کبھی ''حرف'' کہتے ہیں۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔

اور وہ جو علماء نے کہا ہے کہ: لَا یَجْرِیْ عَلَیْہِ تَعَالٰی زَمَانٌ (یعنی حق تعالیٰ پر زمانے کے احکام جاری نہیں ہوتے) اس کی صورت بھی یہی ہے۔ کیوں کہ حق تعالیٰ سبحانہ کے سامنے تو ازل سے ابد تک ایک آنِ واحد ہے جو حاضر ہے اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے ماضی اور مستقبل کا کوئی وجود نہیں ہے لیکن چوں کہ اسی ایک آن (گھڑی) میں متعدد امور کا ظہور ہوتا ہے اور لوحِ ہستی پر مختلف چیزیں نظر آتی ہیں۔ لہٰذا اس تعلق کی وجہ سے وہی ایک آن (گھڑی) بیشمار آنوں اور متعدد زمانوں کی صورت میں نظر آتی ہے۔

اسی طرح حق تعالیٰ سبحانہ کا وجود جو اس کی ذات کا عین ہے، بسیطِ حقیقی ہے (جس میں مرکب ہونے کا کوئی شائبہ بھی نہیں ہوسکتا) اور نقطہ کی طرح اس میں بالکل بھی تجزیہ اور تقسیم جاری نہیں ہوسکتی۔ لیکن بے شمار اشیاء کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے وہ منبسط (پھیلاؤ والی) اور مُسَطَّح (سطح کی طرح فراخ اور وسیع) نظر آتی ہے۔

یہاں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جبکہ یہ علمی صورتیں، اس وجہ سے کہ ان کے ساتھ ذات کی نسبت کا ثبوت ہوجاتا ہے، اس طرح نظر آنے لگتی ہیں کہ گویا ذات کے آئینے میں مقیم اور ثابت ہیں، اور اسی طرح یہ علمی صورتیں، اسماء اور صفات کے آئینے بھی ہیں۔ اور یہ اسماء وصفات جو ان میں سے ہر ایک کے آئینے میں ظاہر ہوتی ہیں وہ اسی چیز کی ایک خاص صورت ہوتی ہیں۔ لہٰذا اس سے لازم آتا ہے کہ ذات میں شئے کو غیر شئے فرض کیا جائے اور انقسام (تقسیم ہوجانے) اور تجزی (اجزاء بن جانے) کے بھی یہی معنیٰ ہوتے ہیں۔ کیوں کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس اشکال کا جواب چند مقدمات پر مبنی ہے۔

پہلا مقدمہ تو یہ ہے کہ ''نقطہ'' موجود ہوتا ہے اور وہ کسی طریقے پر بھی انقسام اور تجزی (تقسیم ہوجانے اور جز جز بن جانے) کے قابل نہیں ہوتا۔ جیسا کہ حکمائے محققین اور ان کے علاوہ

دوسرے حضرات نے فرمایا ہے۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ علمِ ہندسہ کے دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ دائرے کا مرکز (ہمیشہ) نقطہ ہی ہوتا ہے جو کسی طرح بھی انقسام (تقسیم ہو جانے) کو قبول نہیں کرتا۔

تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ علمِ ہندسہ کے دلائل ہی سے یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ دائرے کے مرکز سے ایسے خطوط کا نکالنا ممکن ہے جو دائرے کے محیط تک جا کر ختم ہوں۔ بلکہ یوں کہئے کہ وہ محیط کے نقطوں پر جا کر ختم ہوں۔ کیوں کہ جس طرح خط کا مبدأ نقطہ ہوا کرتا ہے اسی طرح خط کا منتہا بھی نقطہ ہی ہوا کرتا ہے۔

پس جب یہ تینوں مقدمات معلوم ہو گئے تو اب سمجھئے کہ جب نقطہ سے بے شمار خطوط نکل سکنے اور حقیقی کثرت کا مبدأ بن سکنے کے باوجود نقطہ کی وحدت اور بساطت (ایک ہونے اور مرکب ہونے) میں کوئی نقص نہیں آ سکتا اور وہ اسی طرح اپنے غیر منقسم ہونے کی کیفیت پر باقی رہتا ہے تو اگر حق سبحانہ کا وجود بھی کثرتِ وہمی کا مبدأ بن جائے اور اس کی ذات کے آئینوں میں کثیر اشیا موجود اور ثابت محسوس ہوں تو اس کی بساطت (غیر مرکب ہونے) میں کوئی نقص لازم نہیں آتا اور وہ بطریقِ اولیٰ اپنی وحدتِ محضہ پر برقرار رہتا ہے۔ پاک ہے وہ ذات جو اپنی ذات، صفات اور اپنے اسماء میں موجودات کے حادث ہونے کی وجہ سے کسی تغیر کو قبول نہیں کرتی۔

شیخ اکبر رضی اللہ عنہ نے فتوحاتِ مکیہ میں فرمایا ہے کہ ہر وہ خط جو (مرکز کے) نقطے سے محیط کی طرف نکلتا ہے وہ اپنی طرح کے دوسرے تمام خطوط کے برابر ہوتا ہے اور محیط کے نقطے کی طرف ہی ختم ہوتا ہے اور نقطہ (یعنی مرکز کا نقطہ جس سے یہ تمام خطوط نکلتے ہیں) باوجود ان خطوط کی کثرت کے جو اس سے محیط کی طرف نکل رہے ہیں اپنی ذات میں زیادتی و کثرت قبول نہیں کرتا۔ لہٰذا (اس سے ثابت ہو گیا کہ) ایک شئے سے جو واحد متعین ہو، کثرت کا صدور ہو سکتا ہے اور اس کے باوجود وہ واحد اور متعین شئے اپنی ذات میں کثرت کو قبول نہیں کرتی۔ لہٰذا جس کسی نے یہ بات کہی ہے کہ ''واحد چیز سے واحد چیز ہی صادر ہو سکتی ہے'' وہ غلط ہے۔

۹۔ معرفت

موہوبِ حقانی کا وجود

موہوبِ حقانی کے وجود سے مراد، اس کے عینِ ثابتہ کا منکشف ہونا ہے۔ یعنی محض حق سبحانہ

کے فضل اور مہربانی سے کونی تعینات کے فنا ہو جانے کے بعد اس پر یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس کا تعین وہی بسیط (غیر مرکب) تعین ہے جس کا تعلق مرتبۂ جمع سے ہے۔

۱۰۔ معرفت

حقیقتِ محمدی سے مراد

ذات کی تجلی سے مراد، ذات کا ظہور ہے، اور کسی چیز کا ظہور بغیر تعین اور متمیز ہونے کے ناممکن ہے۔ لہٰذا ذات کی تجلی اور ظہور، تعین ہی کے ساتھ ہوسکتا ہے۔ اور یہ تعینِ اول ہی ہے جو تمام تعینات میں سب سے وسیع تر اور عظیم تر ہوتا ہے اس کو ''وحدت'' کہتے ہیں اور وہ اسم جو آں سرور کائنات ''آپ پر کامل ترین درودیں اور مکمل تریں سلام ہوں'' کا مبدأ تعیّن ہے، وہ یہی ''وحدت'' ہے۔ اور چوں کہ سالک کی سیر کی انتہا سے مراد، اس کا اس اسم تک رسائی حاصل کرنا ہے جو اس کا مبدءِ تعین ہو۔ لہٰذا تجلیِ ذات، حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خصوصی امتیاز ہوگی۔ اور وہ تعین، جو تمام صفات، اسما، نسبتوں اور اعتبارات پر بغیر کسی باہمی امتیاز کے اجمالی طور پر مشتمل ہے۔ اس نے واحدیت کے مرتبے میں تفصیل اور تمیّز پیدا کر لیا ہے اور اس کی وہ اقسام پیدا ہوگئی ہیں جو تمام مخلوقات کے تعینات کا مبدأ ہیں اور وہ اسماء جو تمام مخلوقات کے تعینات کا مبدأ ہیں، اس سے مراد وہ صفات اور اسماء ہیں جو اس تعین کے تحت میں مندرج رہی ہیں اور جنہوں نے واحدیت کے مرتبہ میں تفصیل حاصل کر لی ہے۔ لہٰذا دوسرے سالکوں کی سیر کی انتہا انہی اسما اور صفات تک ہوتی ہے۔ اس لئے دوسرں کو صفاتی اور اسمائی تجلی حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ بات کہ تجلی ذاتی اسی اسم کے پردے میں ہوا کرتی ہے جو صاحبِ تجلی کا مبدأ تعین ہوا کرتا ہے اس کا یہی مطلب ہے۔

لہٰذا حقیقتِ محمدی کُل ہوگی، اور باقی تمام موجودات کے حقائق اس کے اجزاء ہوں گے۔ اور جو جماعت کہ پیرویِ مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم کی سعادت سے بہرہ مند ہو چکی ہو اور اتباع کے کمال تک پہنچ چکی ہو، اسے بھی اسی مناسبت اور متابعت کی وجہ سے تجلیِ ذاتی سے کچھ حصہ نصیب ہو جاتا ہے، چوں کہ ان پر یہ بات منکشف ہوگئی ہے کہ ان کی حقیقت خود تمام موجودات کی حقیقتوں کا عین ہے۔ لہٰذا انہیں اقسام کے تمائز (باہمی امتیاز) اور تفصیل کی تنگی سے رہائی حاصل ہوگئی۔ گویا کہ ان کا مشہود بھی اقسام کے پردہ کے بغیر وہی مُقسَم ہے اور ان کا مبداءِ تعینات بھی وہی مُقسَم ہے،

اقسام نہیں ہیں۔

مثال کے طور پر اسم کو لیجئے جو اس بات کے پردہ میں کہ وہ فی نفسہٖ (خود بخود) اپنے مفہوم پر دلالت کرتا ہے اور وہ کسی زمانے کے ساتھ ملا ہوا نہیں ہوتا، ایک خاص انداز کا کلمہ ہوتا ہے۔ اور یہی پردہ، کلمہ کی باقی تمام اقسام سے، اس کے تعین اور تمیز کا مبدا ہوا کرتا ہے۔ لیکن جب اسم نے اپنے آپ کو فعل اور حرف کا عین پایا تو تفصیل اقسام اور باہمی امتیاز کی تنگی سے اسے نجات حاصل ہوگئی، اور اب اس نے اپنا مبدءِ تعین خود اسی کلمے کو پایا نہ کہ اس کی کسی قسم کو۔

۱۱۔ معرفت

خارجی صورتوں اور اشکال کا علمی صورتوں کے ساتھ تعلق

اشیا کی علمی صورتوں سے مطلب ان کی بارگاہِ علم میں ایک دوسرے سے ممتاز ہونا ہے۔ اور وہ جو محققین صوفیہ نے، خدائے تعالیٰ ان کی تعداد کو بڑھائے، فرمایا ہے کہ ''اشیا کی صورتیں محض علم ہی میں ہوتی ہیں، اور ان کے احکام اور آثار خارج میں پائے جاتے ہیں''۔ تو اس بات کا مطلب یہ ہے کہ ان چیزوں کا باہمی امتیاز علم ہی میں ہوتا ہے۔ اور خارج میں حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ اپنی وحدتِ ذاتیہ پر ہے، جو ان چیزوں کے احکام اور آثار میں ظاہر ہوا ہے۔ اور یہ مطلب نہیں ہے کہ علمی صورتوں سے مراد یہی صورتیں اور شکلیں ہیں جو خارج میں ظاہر ہوئی ہیں، کیوں کہ یہ صورتیں بھی ان علمی صورتوں کے مقتضیات میں سے ہیں، ان کا عین نہیں ہیں۔

مثال کے طور پر یوں سمجھئے کہ ہر علمی تمیز (دوسروں سے ممتاز ہونا) ایک خاص شکل کا مقتضی ہوتا ہے کہ وہ چیز سیدھی ہے یا ٹیڑھی ہے، سیدھی کھڑی ہے یا کُبڑی ہو کر کھڑی ہے۔ اور یہ چیزیں ان علمی صورتوں کے آثار ہیں۔ جیسا کہ گرم ہونا۔ ٹھنڈا ہونا، خشک ہونا، تر ہونا، ہلکا ہونا بھاری ہونا، لطیف ہونا اور کثیف ہونا، یہ سب ان کے احکام اور آثار ہیں۔ اور چوں کہ ہر شان جو علم کے اندر تمیز حاصل کرتی ہے وہ بے انتہا شیونات پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس لئے لامحالہ علمی صورتوں میں ہر شان کے مطابق بے انتہا تمیزات پیدا ہوگئے۔ اور ہر تمیز ایک الگ حکم اور الگ اثر کا مقتضی ہوگیا۔ اور خارج میں ایک ایسی نامعلوم الکیفیت نسبت کی وجہ سے جو ان چیزوں کو ذات کے ساتھ حاصل ہوگئی ہے، ایسا نظر آتا ہے کہ ان کا یہ باہمی امتیاز خارج میں ہے۔ چناں چہ قوتِ بینائی، قوتِ سماعت سے الگ ہوگئی اور خارج میں ممتاز ہوگئی۔ اور اسی طرح قوتِ ذائقہ (چکھنے کی طاقت) قوتِ شامّہ

(سونگھنے کی طاقت) سے، اور اسی طرح دوسری قوتیں بھی ایک دوسرے سے ممتاز ہوگئیں۔

لہٰذا یہ تعیّن اور تمیّز جو علم کے درجے میں ہے، اور اسی کو ممکن کی حقیقت اور اس کا عین ثابتہ کہہ دیتے ہیں، اس کا تعلق مرتبۂ جمع سے ہوتا ہے۔ اور ان کے یہ احکام و آثار، جو شکلوں وغیرہ کی قسم سے خارج میں پائے جاتے ہیں ان کا تعلق مرتبۂ فرق سے ہے۔ کیوں کہ وہ اسی تمیُّز کے ذریعہ سے پیدا ہوئے ہیں اور ان کے ظہور کا منشاء یہی فرق ہے جو کچھ مرتبۂ جمع سے تعلق رکھتا ہے وہ حقائق الٰہی سے متعلق ہے اور جو کچھ مرتبۂ فرق سے تعلق رکھتا ہے وہ حقائقِ کونی سے متعلق ہے۔ اگرچہ یہ دونوں مرتبے خود ذات ہی میں مندرج ہیں۔ لیکن ان میں سے دوسرے مرتبے کا اندراج پہلے مرتبے کے واسطے سے ہوتا ہے، بالذات نہیں ہوتا۔ لہٰذا اول مرتبہ چیز کی قسم کے طور پر ہے اور دوسرا چیز کی قسم کی قسم کے طور پر۔ جب سالک فرق کے تمام مراتب کو طے کر کے جمع کے مرتبہ میں، یعنی اپنی عین ثابتہ کے مرتبے میں پہنچتا ہے تو اس وقت تجلیٔ ذاتی اس کے حق میں اس کے عینِ ثابتہ ہی کا انکشاف ہوا کرتی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۲ معرفت

ذاتِ حق میں یقین کے تین مراتب

۱۔ حق سبحانہ وتعالیٰ کی ذات کے بارے میں علم الیقین حاصل ہونے سے مراد، ان آیات (نشانیوں) کا شہود ہے جو حق جل شانہ کی ذات پر دلالت کرتی ہیں۔ کیوں کہ ذات کا شہود و حضور تو صرف اس نفس میں ہوتا ہے جس کے لئے تجلی ہوئی ہو، اس کے سوا کہیں اور نہیں ہوسکتا۔ سالک جو کچھ اپنے خارج میں مشاہدہ کرتا ہے وہ سب آثار اور دلائل ہی ہوتے ہیں۔ کیوں کہ تعینات ذاتِ حق جل وعلا پر دلالت کرتے ہیں۔ لہٰذا وہ تجلیات جو صورتوں اور انوار کی شکل میں ہوتی ہیں اور متجلّی لہٗ (جس کے لئے تجلی ہوئی ہو) کی صورت کے سوا ہوتی ہیں وہ علم الیقین میں داخل ہیں۔ جو صورت بھی ہو اور جو نور بھی ظاہر ہو خواہ وہ نور، رنگین ہو یا بے رنگ، اس سلسلے میں سب برابر ہیں۔ حضرت مخدومی مولوی عبدالرحمٰن جامی قدس (۱) سرہٗ شرح لمعات میں اس کی تشریح میں فرماتے ہیں

۱۔ حضرت مولانا عبدالرحمٰن جامی رحمۃ اللہ علیہ فارسی زبان کے مشہور شاعر، عالمِ دین اور جامع شریعت و طریقت بزرگ تھے۔ ۲۶ شعبان ۸۱۷ھ کو حریا جام میں ولادت ہوئی اور ۱۸ محرم ۸۹۸ھ بعمر ۸۱ سال وفات پائی۔ مزار ہرات میں ہے۔ حضرت خواجہ عبیداللہ احرار رحمۃ اللہ علیہ کے خلفا میں سے ہیں۔ آپ کی تصانیف کی تعداد تقریباً چوالیس بتائی جاتی ہے جن میں نفحات الانس بہت مشہور ہے۔

اے دوست ترا بہ ہر مکاں می جُستم
ہر دم خبرت از ایں و آں می پُرسیدم
ڈھونڈتا پھرتا تھا میں اے دوست تجھ کو جابجا
اور تھا ہر ایک سے تیری خبر میں پوچھتا

یہ شعر، مشاہدۂ آفاقی کی طرف اشارہ ہے جو علم الیقین کا فائدہ دیتا ہے۔ اور یہ شہودِ آفاقی چوں کہ خود مقصود سے کوئی خبر نہیں دیتا اور اس کا حضور عطا نہیں کرتا۔ صرف آثار و علامات ہی کے ذریعے سے اس کا علم بخشتا ہے، جیسا کہ دھواں اور حرارت استدلال اور آثار و علامات ہونے کے سوا آگ کے موجود ہونے کا فائدہ نہیں دیتے، تو لامحالہ یہ شہود علم کے دائرے سے باہر نہیں ہے۔ اور عین الیقین کا فائدہ نہیں دے سکتا۔

حضرت قطب الاقطاب ناصر الدین خواجہ عبید اللہ قدس (۱) سرہ العزیز فرمایا کرتے تھے کہ سیر دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک سیر مستطیل اور دوسری مستدیر۔ سیر مستطیل، دوری در دوری (بہت ہی دور کی سیر) ہے۔ اور سیرِ مستدیر، قُرب در قرب (یعنی بہت ہی قریب کی سیر) ہے۔ سیرِ مستطیل تو یہ ہے کہ مقصود کو اپنے دائرہ سے باہر تلاش کیا جائے۔ اور سیرِ مستدیر خود اپنے دل کے گرد گھومنا اور اپنے اندر ہی سے مقصود کو تلاش کرنا ہے۔

۲۔ عین الیقین سے مراد بندہ کو اس کے اپنے تعین کا حجاب اٹھ جانے کے بعد حق سبحانہ و تعالیٰ کا شہود حاصل ہونا ہے۔ اور اس بلند مرتبہ جماعت، (صوفیہ) قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم کے نزدیک اس شہود کو ادراکِ بسیط سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ ادراک عام لوگوں کو بھی حاصل ہوتا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ خواص کے لئے حق سبحانہ کے غیر کا وجود، ان کی آگاہی میں رکاوٹ نہیں ہے، اور ان کے شہود کی آنکھوں میں حق سبحانہ کے سوا کوئی چیز مشہود نہیں ہوتی۔ عوام کی حالت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ اور یہ ادراک، علم کے منافی ہے۔ وہاں تو حیرت ہی حیرت ہے۔ جیسا کہ علم، اس

۱۔ حضرت خواجہ عبید اللہ احرار رحمۃ اللہ علیہ کی ولادت ماہ رمضان المبارک ۸۰۶ھ میں تاشقند کے ایک قریہ باغستان میں ہوئی۔ مولانا یعقوب چرخی رحمۃ اللہ علیہ کے مرید و خلیفہ ہوئے۔ آپ اس صدی کے مجدد تھے۔ بادشاہ وقت آپ کا مرید تھا۔ مگر اس کے باوجود آپ نے ہمیشہ کاشت کاری کے پیشہ پر اپنی گذران رکھی، آپ کے حالات و اوصاف حد سے زیادہ اور کرامات وخرقِ عادات بے شمار ہیں۔ وفات ۲۹ ربیع الاول ۸۹۵ھ بعمر ۹۰ سال ہوئی۔

شہود (عین الیقین) کے منافی ہے اسی طرح عین الیقین کا حجاب ہے۔ جیسا کہ شیخ اکبر(۱) رضی اللہ عنہ نے کتاب الحجب میں بیان فرمایا ہے کہ ''علم الیقین عین الیقین کا حجاب ہے۔ اور عین الیقین علم الیقین کا حجاب ہے'' اور دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ ''اس شخص کی نشانی جسے کما حقہ معرفت حاصل ہو چکی ہو، یہ ہے کہ جب وہ اپنے سِرّ کی طرف رجوع کرتا ہے تو اسے اس کا کوئی علم حاصل نہیں ہوتا۔ ایسا ہی شخص معرفت میں کامل ہوتا ہے جس کے اوپر معرفت کا کوئی درجہ نہیں ہے''۔

۳۔ حق الیقین سے مراد حق تعالیٰ جل شانہ کا اس کی ذات کے ساتھ شہود ہے اور حق سبحانہ کو خود اپنی عین جاننا ہے۔ اور یہ حق الیقین، بقاء باللہ کی صورت میں حاصل ہوتا ہے کہ فنائے حقیقی کے متحقق ہو جانے کے بعد حق سبحانہٗ اسے اپنے پاس سے موہوبِ حقانی کے وجود سے مشرف فرما دیتا ہے۔ اور اس حال کے سُکر (مدہوشی) اور بے خودی سے، ہوش اور افاقہ عطا فرما دیتا ہے۔ یہاں پہنچ کر علم اور عین، ایک دوسرے کے حجاب نہیں رہتے۔ وہ عین شہود میں عالم ہوتا ہے اور عینِ علم میں شاہد (صاحب شہود) ہوتا ہے۔ اور یہ تعین جسے (صوفیہ) عینِ حق سمجھتے ہیں۔ اس مرتبہ میں تعینِ کونی نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کا تو کوئی نشان ہی باقی نہیں رہا۔ بلکہ یہ تعین، حقانی ہوتا ہے جسے اکابر کے ہاں ''وجودِ موہوبِ حقانی'' کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔ اور وہ جو صوری تجلیات والے حضرات اپنی صورتوں اور تعینات کو حق جانتے ہیں، وہ تعیناتِ کونی ہوتے ہیں کیوں کہ ان پر کوئی فنا طاری نہیں ہوئی۔ اور یہ فرق چوں کہ بعض متوسطینِ راہ پر واضح نہیں ہو سکا تو انہوں نے خیال کر لیا کہ اکابر صوفیہ حق الیقین میں بھی انہی تعیناتِ کونی کو حق جانتے ہیں۔ اور ان کی یہ جہالت اکابر قدس اللہ اسرارہم پر طعن کرنے کا باعث بن گئی ہے، اور انہوں نے گمان کر لیا ہے کہ ہمیں پہلے ہی قدم میں جو تجلیِ صوری کا مقام ہے اور جسے کشفِ ملکوت سے تعبیر کرتے ہیں یہ حق الیقین حاصل ہو جاتا ہے۔

۱۳۔ معرفت

صوفیہ اور متکلمین میں معرفت کے متعلق اختلاف

معرفتِ خداوندی، عزوجل، صوفیائے کرام اور اکثر متکلمین کے نزدیک بالاتفاق واجب

۱۔ حضرت شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ شیخ اکبرؒ کے لقب سے مشہور ہیں ۱۷ رمضان ۵۶۰ھ اندلس کے مشہور شہر مرسیہ میں ولادت ہوئی۔ علومِ ظاہری و باطنی میں کمال حاصل کیا۔ آپ کی تصانیف کی تعداد بہت زیادہ ہے ان میں فصوص الحکم اور فتوحاتِ مکیہ مشہور اور اہم ہیں۔ آپ کی وفات ۲۲ ربیع الثانی ۶۳۸ھ کو دمشق میں ہوئی۔

ہے۔ خدائے تعالیٰ ان کی مساعی کو مشکور فرمائے، لیکن (صوفیہ و متکلمین کا) اس طریقہ میں اختلاف ہے جو معرفت کی طرف پہنچانے والا ہے۔ صوفیائے کرام فرماتے ہیں کہ معرفت کا طریقہ ریاضت اور تصفیۂ باطن ہے، اور متکلمین، جن کا تعلق اشاعرہ اور معتزلہ سے ہے، فرماتے ہیں کہ اس کا طریقہ غور وفکر اور استدلال ہے۔

اور اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ ان دونوں جماعتوں کے درمیان جو جھگڑا ہے وہ صرف لفظی ہے۔ یعنی یہ اختلاف محض لفظِ ''معرفت'' کی تفسیر پر مبنی ہے صوفیائے کرام تو معرفت سے ایسی بسیط ذات کی دریافت مراد لیتے ہیں جس کا تعلق وجدان سے ہو (اور ظاہر ہے) کہ یہ تصدیقِ ایمانی کی صورت سے مختلف چیز ہے۔ اور متکلمین، معرفت سے تصدیق ایمانی کی صورت مراد لیتے ہیں۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ پہلے معنیٰ کے لحاظ سے معرفت حاصل کرنے کا طریقہ، ریاضت اور تصفیۂ باطن ہی ہے۔ اور تصدیقِ ایمانی کی صورت کے حاصل کرنے کا طریقہ، غور وفکر اور استدلال ہی ہوسکتا ہے۔ اور وہ جو علماء نے فرمایا ہے کہ ''سب سے پہلی چیز جو ایک مکلف آدمی پر واجب ہوتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے''۔ تو وہاں معرفت سے مراد دوسرے معنیٰ کی معرفت ہی ہے پہلے معنیٰ کی نہیں۔ کیوں کہ پہلے معنیٰ کے لحاظ سے معرفت کا حصول حق الیقین میں ہوتا ہے جو اہل اللہ کے کمال کا آخری نقطہ ہے۔

نیز میں ان دونوں معرفتوں کا فرق، ایک دوسری عبارت میں بیان کرتا ہوں:

صوفیائے کرام کی معرفت کو حق تعالیٰ سبحانہ کے ساتھ علمِ حضوری سے تعبیر کرتے ہیں جو کہ فنا اور بقا کے بعد ہی حاصل ہوتی ہے۔ اس معرفت کو پہچاننے اور پالینے (شناختن اور یافتن) سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور متکلمین کی معرفت سے مراد حق تعالیٰ سبحانہ کا علمِ حصولی ہے جو غور وفکر اور استدلال کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ ہر وہ علم جو خارج سے حاصل ہو، اس سے مراد شۓ معلوم کی صورت کا حصول ہوتا ہے۔ یا یوں کہئے کہ صاحبِ علم کی قوتِ مدرکہ میں اس کی جو صورت حاصل ہوتی ہے.... اس علم کو علمِ حصولی کہتے ہیں اور جس علم کی یہ کیفیت نہ ہو یعنی وہ خارج سے حاصل نہ ہو بلکہ خود صاحبِ علم کی ذات سے متعلق ہو اس علم کو علمِ حضوری کہتے ہیں۔ اور جب عارف اپنی ذات وصفات کی فنا کے بعد بقاء باللہ سے مشرف ہوجاتا ہے اور اس کی ''انا'' یعنی ہستی اس کے وجودِ کونی سے بالکل ہی بے تعلق ہوجاتی اور حقیقت پر مطلع ہوجاتی ہے تو وہ لامحالہ علمِ حصولی سے علمِ حضوری کے مرتبہ میں منتقل ہوجاتا ہے اور دانستن (جاننے سے) یافتن (پالینے) کے درجہ میں رسائی حاصل

کر لیتا ہے۔ کیوں کہ یافت (پالینا) یابندہ (پانے والے) کی ذات سے باہر نہیں ہوتی۔

ازالۂ وہم

معاذ اللہ! اس جگہ (مذکورہ بالا عبارت سے) کوئی سادہ لوح آدمی، حلول اور اتحاد کا مفہوم نہ سمجھ لے اور اکابر دین کے ساتھ کسی قسم کی بدگمانی ظاہر نہ کرے، یا خود بداعتقادی کے بھنور میں پھنس کر ہلاک نہ ہو جائے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ ولایت کا انداز، عقل وفکر کے انداز سے بلند ہے۔ اور اس کا طریقہ کشفِ صحیح ہے۔ غور وفکر اور استدلال کی اس مقام میں گنجائش نہیں ہے:

پائے استدلالیاں چوبیں بود
پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود
پاؤں استدلال کے ہیں چوب کے
کوئی ان پر کب بھروسہ کر سکے

اور حکما اور امام غزالی (۱) رحمۃ اللہ علیہ نے حق سبحانہ وتعالیٰ کی ذات کی معرفت کے انکار کے سلسلے میں جو کچھ کہا ہے تو وہ معرفت تصدیقِ ایمانی کی صورت میں ہے، چناں چہ ان کے انکار کے دلائل سے یہی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ "حق تعالیٰ کی ذات کی معرفت خواہ بداہت کے ساتھ ہو یا غور وفکر کے ساتھ، دونوں کی دونوں باطل ہیں"۔

اس مبحث کی تفصیل علمِ کلام کی کتابوں میں لکھی ہوئی ہے۔ نیز انہوں نے معرفتِ ذات کے انکار سے ذات کی کنہ، اور حقیقت مراد لی ہے نہ کہ معرفت بوجہٖ (کسی ایک طرح کی معرفت)۔ کیوں کہ معرفتِ ذات بوجہٖ تو سب ہی کو حاصل ہے، جیسا کہ (مثلاً) ذات کی معرفت وصفت خالقیت کے ساتھ یا رازقیت کے ساتھ جانتے ہیں، جیسا کہ ان حضرات نے کہا ہے۔

واضح رہے کہ کسی چیز کی ایک گونہ معرفت (معرفت بوجہٖ) اور وجہِ شئے (حقیقتِ شی) کی معرفت میں بڑا فرق ہے۔ اور یہاں جو ہم بحث کر رہے ہیں وہ وجہِ ذات کی معرفت میں کر رہے ہیں نہ کہ معرفتِ ذات بوجہٗ (یک گونہ معرفت) میں۔ اگر کوئی کہے کہ یہ توجیہ فعلِ خلق اور فعلِ

۱۔ حجۃ الاسلام امام محمد بن محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ طوس کے رہنے والے اور جامع شریعت وطریقت تھے، تصوف میں شیخ ابوعلی فارمدی رحمۃ اللہ علیہ سے نسبت حاصل تھی مذہباً شافعی تھے۔ کثیر التصانیف ہیں ان کی تفسیر کی کتاب یاقوت التاویل چالیس جلدوں میں ہے۔ اس کے علاوہ احیاء العلوم اور کیمیائے سعادت نہایت بلند پایہ تصانیف ہیں۔ ولادت ۴۵۰ھ اور وفات ۱۴ جمادی الآخر ۵۰۵ھ کو بغداد میں ہوئی۔

رزق میں تو مسلّم ہے۔ کیوں کہ کہہ سکتے ہیں کہ معلوم فعلِ خلق ہے نہ کہ ذات مع فعلِ خلق۔ لیکن یہ بات خالقیت میں صحیح نہیں ہوسکتی کیوں کہ خالقیت کے معنیٰ تو اس ذات کے ہوتے ہیں جس کے لئے فعلِ خلق ثابت ہے۔ تو ذات بھی اس صفت کے ساتھ معلوم ہوگئی۔

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ ذات سے مراد یا تو ذات کا مفہوم ہے یا مصداق۔ اگر مفہوم ہے تو وہ عرضِ عام ہے۔ لہٰذا معلوم ہونے والی چیز وہی وجہ ہے نہ کہ ذات۔ اگر مراد مصداق ہے تو اس کا علم، کنہ ذات کے علم کو مستلزم ہے۔ کیوں کہ چیز کی حقیقت اور کنہ سے مراد خود وہی چیز ہے لہٰذا بالفرض اگر اس علم کا تعلق حق تعالیٰ کی ذات سے ہو تو لازمی طور پر وہ حق تعالیٰ کی ذات کہ کنہ (حقیقت) کا علم ہوگا۔ کیوں کہ ذات نہ متجزّی ہے نہ متبعّض (یعنی نہ اس کے جز ہو سکتے ہیں نہ ٹکڑے ہو سکتے ہیں) کہ اس کا کچھ حصہ تو معلوم ہو اور دوسرا کچھ حصہ معلوم نہ ہو بلکہ وہ تو بسیطِ حقیقی (حقیقۃً غیر مرکب) ہے۔ لہٰذا جب فرض کرلیا جائے کہ علم اس کی ذات سے متعلق ہے تو اس سے اس کی ذات کی کنہ (یعنی حقیقت) کا علم لازم آتا ہے۔ برخلاف مخلوقات کے کہ ان کا یک گونہ علم (علم بوجہٖ) ان کی کنہ (حقیقت) کے علم کو مستلزم نہیں ہے۔ بلکہ ان کی حقیقت میں سے کچھ اس وجہ (ایک گونہ علم) کے ضمن میں معلوم ہوجاتا ہے۔ اور کنہ (حقیقت) سے مراد تو پوری حقیقت ہوا کرتی ہے۔ مثلاً انسان کو ایسی چیز کی وجہ سے جان لینا جو اس کی حرکتِ ارادی پر دلالت کرتی ہو، اس سے انسان کی حقیقت کا کچھ حصہ ہی معلوم ہوسکتا ہے نہ کہ اس کی وہ کنہ اور حقیقت جس سے مراد اس کی پوری حقیقت ہے۔ ایسے ہی مثلاً اس کا ہنسنا، جس کا منشا اس کا تعجب ہے۔ وہ عجیب امور کے ادراک کر لینے پر دلالت کرتا ہے۔ اس سے بھی انسان کی حقیقت کا ایک جز ہی معلوم ہوسکتا ہے۔

حاصل یہ کہ جہاں کہیں حقیقت اجزاء بننے اور حصے ہونے (تبعّض و تجزّی) کے قابل ہو وہاں کسی چیز کا یک گونہ علم، کُنہ (حقیقت) کے علم کو مستلزم نہیں ہوتا اور جہاں کہیں وہ چیز بسیطِ حقیقی (حقیقۃً غیر مرکب) ہو جو کسی طرح پر بھی حصے ہونے کو قبول نہ کرسکے تو اگر علم اس سے متعلق ہوگا، وہ کیسا ہی علم کیوں نہ ہو، اس کی کنہ معلوم ہوجائے گی جیسا کہ ذاتِ واجب تعالیٰ میں ہے۔ اور کُنہ ذات (ذاتِ حق کی حقیقت) کی معرفت محال ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ لہٰذا حق جلّ وعلا کی ذات کی معرفت مذکورہ معنیٰ میں مطلقاً ممنوع ہوگی۔ خواہ وہ معرفت کنہ (حقیقت) کی ہو یا بوجہٖ (یک گونہ) ہو۔ کیوں کہ علم کی حقیقت تو اس بات کی مقتضی ہے کہ وہ شئے معلوم کا احاطہ کرلے اور ماسوا سے اسے الگ کر کے پہچان لے۔ لیکن حق تعالیٰ عز شانہ کی ذات تو کسی شخص کے بھی احاطے

میں نہیں آسکتی۔

وَلاَ یُحِیطُونَ بِهِ عِلْماً (اور علم کی رو سے وہ اس کا احاطہ نہیں کر سکتے) کیوں کہ احاطہ اور تمیز کا تقاضا یہ ہے کہ وہ چیز محدود ہو جس کا احاطہ اور تمیز حاصل ہو رہی ہے۔ اور باری تعالیٰ کی شان میں یہ ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے ساتھ تو علم متعلق ہی نہیں ہو سکتا اور حق تعالیٰ کی ذات کسی کی معلوم نہیں بن سکتی۔ الغرض جب اس کی وجوہ کا علم حاصل ہوتا ہے تو لوگ یہ خیال کر لیتے ہیں کہ ان وجوہ کے ذریعے سے ان کو حق تعالیٰ کی ذات کا علم بھی حاصل ہو گیا ہے۔ لیکن اس دقیق فرق کو سمجھنا ان کے بس کی بات نہیں ہوتی۔

بلکہ میں تو یہ کہتا ہوں کہ حق تعالیٰ عز شانہ کی صفات بھی اس کی ذات ہی کی طرح غیر معلوم ہیں کسی طرح سے بھی علم کے احاطہ میں نہیں آتیں اور وہ کسی مخلوق کے لئے معلوم بھی نہیں بنتیں۔ مثلاً حق تعالیٰ کی صفتِ علم کا انداز وہ نہیں ہے جو مخلوقات کے علوم کا ہوتا ہے۔

کیوں کہ اس صفتِ علم کا جو مخلوقات میں پائی جاتی ہے، معلوم کے انکشاف میں کوئی دخل نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ حق تعالیٰ سبحانہ ہی جیسا کہ اس کا قانون جاری ہے اس صفت کو پیدا فرمانے کے بعد، اس کے موصوف میں انکشاف کو بھی خود ہی پیدا فرما دیتا ہے۔ اگر اس انکشاف میں صفتِ علم کی اثر اندازی کے ہم کچھ قائل بھی ہو جائیں خواہ فی الجملہ ہی سہی، جیسا کہ بعض متکلمین نے کہا ہے، اور انہوں نے اس اثر اندازی کو اس میں پیدا کیا ہے۔ (تو یہ اثر اندازی بھی اس میں اپنی ذاتی نہیں ہے۔ بلکہ خدا ہی کی پیدا کردہ ہے) اسے مؤثر ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ صرف اتنا ہے کہ اس نام کا اس پر اطلاق کر دیتے ہیں اس کے برعکس خالق تعالیٰ شانہ میں صفتِ علم کی یہ کیفیت نہیں ہے۔ بلکہ اس کو مخلوق کی صفتِ علم کے ساتھ سوائے نام کے اشتراک اور رسمی اطلاق کے کوئی مناسبت ہی نہیں ہے۔ اسی طرح بارگاہِ حق عز شانہ میں قدرت اور ارادہ صفات، تمام افعال کے صادر ہونے کا سرچشمہ (مبدأ) اور وجودِ مخلوقات کا منشاء ہیں۔ لیکن یہی قدرت اور ارادہ کی صفات جو مخلوقات میں پائی جاتی ہیں، ان کی یہ کیفیت نہیں ہے۔ بلکہ کسی چیز کے ساتھ ان کی قدرت اور ارادہ کے متعلق ہو جانے کے بعد، حق تعالیٰ سبحانہ ہی قانونِ قدرت کے طور پر اس چیز کو پیدا کر دیتا ہے۔ اور خود ان کی قدرت کو اس چیز کے وجود میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ بجز اس کے کہ ان صفات کا تعلق اس چیز کے ساتھ قائم ہو جانے کے بعد، خدائے تعالیٰ اس چیز کو پیدا کر دیتا ہے۔ یہی حال باقی تمام صفات کا ہے۔ اور ہر معلوم جو صاحب علم سے مناسبت نہ

رکھتا ہوا اس کے علم کی قید میں نہیں آسکتا اور اسے معلوم نہیں ہوسکتا۔ ''کسی چیز کا ادراک اس کی ضد اور مخالف چیز سے حاصل نہیں ہوسکتا''۔

یہ علمائے معقول کے نزدیک ایک مسلمہ اصول ہے۔ لہٰذا اس کی صفات بھی کسی طرح معلوم نہیں ہوسکتیں۔ جیسا کہ حق تعالیٰ کی ذات بے چون اور بچگونہ (بے مثل و بے مثال) ہے اسی طرح اس کی صفات بھی بے چون اور بچگونہ ہیں۔ چون کو بے چون کی دنیا میں راستہ کیسے مل سکتا ہے۔

سوال: یہاں ایک زبردست اشکال باقی رہ جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب حق تعالیٰ کی ذات اور صفات کا علم حاصل کرنا ممکن نہیں ہے تو ان کی معرفت بھی محال ہوگی۔ پھر معرفت کے واجب ہونے کے کیا معنیٰ ہوں گے؟

جواب: میں کہتا ہوں کہ ذات اور صفات میں معرفت سے مراد ذات سے نقیضوں (اس کی ضد و بالمقابل چیزوں) کا سلب کرنا اور نفی کرنا ہے نہ کہ ذات کا علم حاصل کرنا۔ مثلاً ذات میں معرفت سے مراد یہ ہے کہ (ہم یہ جان لیں کہ) وہ جسم نہیں ہے، وہ جوہر نہیں ہے، وہ عرض نہیں ہے اور مثلاً صفات میں معرفت سے مراد یہ ہے کہ (ہم یہ جان لیں کہ) اس میں جہالت نہیں ہے، عاجزی نہیں ہے، اندھاپن نہیں ہے، گونگا پن نہیں ہے۔ غرض کہ ان ہی اضداد کے سلب ہونے (یعنی نفیوں) سے حق تعالیٰ عز سلطانہ کی ذات اور صفات کا وجوب سمجھا جاسکتا ہے:

پیش ازیں پے نبردہ اند کہ ہست
اس کی ہستی سے زیادہ کچھ نہیں اس کا پتہ

سوال: اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اس میں تو کوئی شبہ ہی نہیں کہ حق تعالیٰ کی ذات پر حکم کیا جاتا ہے کہ وہ عالم ہے، وہ قادر ہے۔ وغیر ذلک، اور یہ حکم لگانا اس بات کو مستلزم ہے کہ ذات کا تصور ہوتا ہے۔ کیوں کہ حکم، خواہ ایجابی ہو یا سلبی، بغیر موضوع کے تصور کے ہو ہی نہیں سکتا۔

جواب: تو میں (اس کے جواب میں) کہوں گا کہ ہاں اس قضیہ میں موضوع کا تصور ضرور متحقق ہے۔ لیکن جس چیز کا تصور ہوتا ہے وہ ذات نہیں ہے۔ حق تعالیٰ عز شانہ کی ذات اس سے منزہ اور برتر ہے۔ لیکن چوں کہ یہ متصور تنزیہی ہے جو کہ ذات سے ہی نکلا ہوا ہے وہ غیر تنزیہی تصور کردہ چیزوں کی بہ نسبت ذات کے ساتھ زیادہ مناسبت رکھتا ہے اس لئے اس کے تصور کو ذات ہی کا تصور سمجھ لیا گیا ہے یہ سمجھ لینا مبنی برضرورت ہے۔

کیوں کہ قوتِ بشریہ حق تعالیٰ شانہ کی ذات کے ادراک سے قاصر ہے مگر اس کے

باوجود لوگوں کو ان احکام کی معرفت کی ضرورت ہے جن کے ذریعے سے اس کی ذات کو غیر ذات سے تمیز دی جا سکے۔

بعض محققین متکلمین نے فرمایا ہے کہ معرفت سے مراد یہ ہے کہ حادث اور قدیم کے درمیان امتیاز حاصل ہو جائے۔ حضرت امام المسلمین ابوحنیفہ (۱) رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد بھی اسی معنیٰ میں ہو سکتا ہے کہ:

سُبْحَانَكَ مَاعَبَدْنَاكَ حَقَّ عِبادتِكَ ولٰكِنْ عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ

خدایا! تیری ذات پاک ہے۔ جیسا کہ تیری عبادت کا حق تھا ہم عبادت تو نہیں کر سکے لیکن جیسا کہ تیری معرفت کا حق تھا ہم نے تیری معرفت حاصل کر لی ہے۔

پاک ہے وہ ذات جس نے اپنی طرف مخلوق کے لئے کوئی راستہ ہی نہیں رکھا، بجز اس کی معرفت سے عاجز رہ جانے کے۔ لیکن جو معرفت اہل اللہ کے ساتھ مخصوص ہے اس کا تحقق (اظہار) طالب کی استعداد کے آئینے کے اندازہ کے مطابق ہی ہوتا ہے:

بقدرِ آئینہ حُسنِ تو می نماید رو
ترا جلوہ بقدرِ آئینہ ہے

اور اس آئینے کی تنگی اور وسعت، صاحبِ آئینہ کی تنگی اور وسعت کے مطابق ہی ہوتی ہے۔ اور ہر چیز کا رب (تربیت کرنے والا) اس چیز کا ایک خاص سبب اور اس کا قیوم ہوا کرتا ہے۔ اپنے اس خاص سبب کے سوا کسی اور میں معرفت نہیں ہوا کرتی اور اپنی حقیقت سے باہر حصول کی کوئی صورت نہیں بنتی:

ذرہ گر بس نیک ور بس بد بود
گرچہ عمرے تگ زند در خود بود
ہو نیک یا کہ بد ہو کوئی ذرۂ حقیر
بھاگا تمام عمر رہا خوذ میں وہ اسیر

۱۔ آپ کا اصل نام نعمان بن ثابتؒ ہے اور کنیت ابوحنیفہؒ۔ امام اعظم اور امام صاحب کے لقب سے مشہور ہیں۔ ۸۰ھ کوفہ میں ولادت ہوئی اور ۱۵۰ھ میں بعہد منصور عباسی بغداد میں انتقال فرمایا۔ تمام دنیائے اسلام کے اہلِ سنت و جماعت کا سوادِ اعظم آپ ہی کے مرتب کئے ہوئے مسائلِ فقہی پر کاربند ہے۔

حضرت خواجۂ خواجگان خواجہ (بہاؤالدین) (۱) قدس اللہ سرہ الاقدس نے اسی مضمون کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ

فنا اور بقا کے بعد اہل اللہ جو کچھ دیکھتے ہیں وہ اپنے ہی میں دیکھتے ہیں اور جو کچھ پہچانتے ہیں وہ اپنے ہی میں پہچانتے ہیں اور ان کی حیرت خود اپنے ہی وجود میں ہوتی ہے۔

وَفِیْ اَنْفُسِکُمْ اَفَلاَ تُبْصِرُوْن (اور وہ تمہارے اپنے نفسوں ہی میں موجود ہے۔ تو کیا تم دیکھتے نہیں ہو؟) اور یہ معرفت خود حیرت ہی ہوتی ہے۔ حضرت ذوالنون (۲) مصری قدس اللہ تعالیٰ سرہٗ فرماتے ہیں کہ اَلْمَعْرِفَةُ فِی ذَاتِ اللّٰہِ حَیْرَةٌ (اللہ تعالیٰ کی ذات میں معرفت، محض حیرت ہے)

ایک دوسرے بزرگ فرماتے ہیں کہ اَعْرَفُھُمْ بِاللّٰہِ اَشَدُّ تَحَیُّرًا فِیْہِ (اللہ کے ساتھ عارف تر وہی شخص ہے جس کا تحیر اس کی ذات میں شدید تر ہو)

اگر چہ اکثر مشائخ قدس اللہ اسرارہم نے ذاتِ حق کی معرفت میں اس کی صراحت فرمائی ہے لیکن اس فقیر (یعنی حضرت مجدد صاحبؒ) کے نزدیک معرفتِ صفات سے مراد بھی صفات کے اندر حیرت ہی ہے جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔

۱۴۔ معرفت

واجب تعالیٰ کے وجود کی تحقیق

واجب تعالیٰ کا وجود، جمہور متکلمین کے نزدیک، اس کی ذات عز شانہ، پر زائد ہے اور حکما

۱۔ آپ نقشبندیہ طریقے کے امام ہیں۔ کمخواب بافی کے پیشے کی وجہ سے، یا اللہ کا نقش دلوں میں بٹھانے کی وجہ سے آپ نقشبند مشہور ہوئے۔ آپ ہی کی وجہ سے اس طریقے کو نقشبندیہ کہتے ہیں۔ بظاہر حضرت امیر کلال رحمۃ اللہ علیہ سے فیض پایا لیکن بطریق اویسیت حضرت عبد الخالق غجدوانیؒ سے مستفیض ہوئے۔ ۷۱۸ھ میں بخارا کے قریب قصرِ عارفاں میں ولادت ہوئی اور وہیں ۷۳ سال کی عمر میں ۷۹۱ھ میں انتقال فرمایا۔

۲۔ حضرت ذوالنون مصریؒ کی کنیت ابو عبد اللہ تھی اور نام ثوبان بن ابراہیم تھا۔ امام مالکؒ کے شاگرد تھے اور اہل ملامت کے پیشوا سمجھے جاتے ہیں۔ بہر حال آپ کا شمار مشائخ کبار میں ہے صاحب ریاضت اور کشف و کرامات کے حامل تھے ۲۴۰ھ میں وفات ہوئی۔ آپ کا مزار مصر میں ہے جس پر یہ عبارت کندہ ہے: ذو النون حبیب اللہ من الشوق قتیل اللہ

اور شیخ ابوالحسن (۱) اشعری رحمۃ اللہ علیہ اور بعض صوفیہ کے نزدیک، یہ وجود عین ذات ہے۔ اور اس فقیر کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ واجب تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ موجود ہے نہ کہ وجود کے ساتھ.. .... برخلاف باقی موجودات کے کہ وہ سب وجود کے ساتھ موجود ہیں۔ اور جو وجود ذات پر محمول ہے وہ عقل کے منتزعات (الگ کی ہوئی اور نکالی ہوئی چیزوں) میں سے ہے یعنی عقل وجود کی ذات سے موجود کے وصف کو الگ نکال کر ذات پر محمول کر دیتی ہے۔ اور اگر متکلمین کی مراد، وجود زائد سے ہی الگ نکالا ہوا وجود ہے تو ان کی بات درست ہے اور مخالف کے لئے اس میں انکار یا نزاع کی کوئی مجال نہیں رہتی۔ اور اگر وہ ایسا وجود مراد لیتے ہیں کہ اس وجود کے ساتھ واجب تعالیٰ موجود ہے جیسا کہ بظاہر ان کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے تو پھر خدشے اور تردد کا مقام ہے۔ اور اگر حکماء اور شیخ ابوالحسن اشعریؒ اور بعض صوفیہ بھی واجب تعالیٰ کو اپنی ذات کے ساتھ موجود کہتے ہوں، بغیر اس کے کہ وہ وجود کے قائل ہوں اور اسے عینِ ذات ثابت کریں اور بغیر اس کے کہ وہ دلائل و براہین کے محتاج ہوں اور بیکار مقدمات کا ارتکاب فرمائیں تو یہ بات زیادہ اقرب اور صحیح ہوگی۔

صوفیوں کے حال پر تعجب

اور ان صوفیوں پر تعجب ہوتا ہے کہ باوجودیکہ وہ ذات حق عز شانہ میں تمام نسبتوں اور تمام اعتبارات کو تو ساقط کر دیتے ہیں اور تنزلات کے مراتب میں ان کو درج کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ وجود کو بھی ذات کے مرتبہ میں ثابت کر دیتے ہیں۔ یہ تو بجز تناقض کے اور کچھ بھی نہیں ہے۔ اس کے جواب میں یہ نہ کہہ دیا جائے کہ وہ حضرات وجود کو عینِ ذات تو کہتے ہیں، لیکن اسے وہ نسبتوں اور اعتبارات میں سے شمار نہیں کرتے۔ کیوں کہ اس کے جواب میں میں یہ کہتا ہوں کہ عینیت خارج کے اعتبار سے ہے، ذہن کے اعتبار سے نہیں ہے۔ اور ان حضرات کے نزدیک تمام صفات اسی قسم کی ہیں کہ تعقُّل (سمجھنے) میں تو ذات سے الگ اور مغائر ہیں لیکن خارج میں عینِ ذات ہیں۔ کیوں کہ سوائے ایک ذاتِ احدیت کے ان کے نزدیک کوئی اور چیز موجود نہیں ہے لہٰذا لازم آتا ہے کہ وہ ان تمام اعتبارات کو ذات کے مرتبے ہی میں ثابت کریں۔ اور یہ بات غلط

۱۔ آپ فرقۂ اشاعرہ کے بانی اور علم کلام کے موجد تھے۔ ۲۶۰ھ بصرہ میں پیدا ہوئے۔ چالیس سال کی عمر تک آپ فرقۂ معتزلہ کے سرگرم کارکن رہے بعد میں اختلاف ہوگیا اور شافعی فقہ کی حدود میں رہ کر آپ نے دینی مسائل کو فلسفیانہ استدلال سے مستحکم کیا اور مختلف موضوعات پر تقریباً تین سو کتابیں لکھیں جن میں مقالات الاسلامیین سب سے زیادہ اہم ہے۔ ۳۲۴ھ میں بغداد میں آپ کا وصال ہوا۔

ہے۔اور وہ خود بھی اس کے برعکس کے ہی معترف ہیں۔جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

سوال: اگر یہ حضرات فرمائیں کہ ذات سے مراد وحدت ہے جو کہ تعین اوّل ہے۔اور اس مرتبہ میں انہوں نے متعین پر تعیُّن کے زائد ہونے کا لحاظ نہیں کیا ہے۔اس مرتبے میں وہ صرف وجود کا اثبات کرتے ہیں۔برخلاف باقی تمام نسبتوں اور اعتبارات کے، کیوں کہ ان کا لحاظ و احدیت کے درجہ میں ہوتا ہے جو اس سے ایک قدم نیچے کا درجہ ہے۔

جواب: تو میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ اس تقدیر پر ان کی یہ ساری گفتگو متکلمین کے ساتھ نہیں ملتی۔ کیوں کہ متکلمین تو ذات سے مراد ذاتِ محض لیتے ہیں جو تمام تعینات سے اوپر ہے اور وجود کو اس ذات پر زائد جانتے ہیں۔اور جو فرق اوپر بیان کیا گیا ہے وہ زیادتی کو دور کرنے میں کوئی فائدہ نہیں بخشتا۔زائد تو بہرحال زائد ہے خواہ مرتبۂ اولیٰ میں ہو یا مرتبۂ ثانیہ میں۔

ابوالمکارم رکن الدین (۱) شیخ علاؤالدولہ سمنانیؒ فرماتے ہیں کہ: فَوْقَ عَـالَـمِ الْـوَجُوْدِ عَـالَـمُ الْـمَلِكِ الْوَدُوْدِ (محبت فرمانے والے بادشاہ (خدا) کی دنیا، وجود کی دنیا سے اوپر ہے) اس عبارت میں تصریح ہے کہ وجود ذات سے الگ ہے۔مختصر یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کو خود اپنی ذات ہی کے ساتھ موجود کہیں اور کسی نئے وجود کے قائل نہ ہوں تو یہ زیادہ بہتر اور زیادہ مناسب ہے اور اگر وجود کے قائل ہوتے ہیں تو پھر یقیناً ذات اور وجود دونوں میں مغائرت ماننی پڑے گی۔اور ذات حق عز سلطانہ پر اس کے زیادہ ہونے کا قائل ہونا پڑے گا۔لہٰذا اس تقدیر پر متکلمین کی بات، اس نظریہ کے مخالفین کی بات کے مقابلہ میں صحیح اور درستگی سے زیادہ قریب ہے۔

وجود کا بدیہی اور نظری ہونا

رہ گئی یہ بات کہ واجب تعالیٰ کا وجود بدیہی ہے یا نظری؟ تو جمہور متکلمین اس کے نظری ہونے کے قائل ہیں۔اور امام غزالی اور امام رازی (۲) رحمہما اللہ اس کے بدیہی ہونے کا جزم و

۱۔کنیت ابوالمکارم اور نام احمد بن محمد ہے۔۶۵۹ھ میں ولادت ہوئی۔۶۷۷ میں شیخ نورالدین عبدالرحمٰن کسرتی سے بغداد میں مرید ہوئے۔۲۲ رجب ۷۳۶ھ کو ۷۷ سال کی عمر میں وفات پائی۔

۲۔امام فخر الدین ابوعبداللہ محمد بن عمر بن الحسین ۵۴۳ھ میں رے کے مقام پر پیدا ہوئے۔تعلیم اپنے وطن میں حاصل کی۔بعدہ خود کو شافعی اور اشاعرہ کے مسلک سے منسلک کرلیا۔اور معتزلہ سے مقابلے کے لئے خوارزم گئے۔ پھر بخارا، سمرقند، غزنین اور پنجاب وغیرہ کے سفر اور تھوڑے تھوڑے قیام کے بعد آخرکار ہرات میں مقیم ہوگئے اور وہاں مسند درس کو زینت دی اور بے شمار طلبہ کو فیض پہنچایا۔۶۰۶ھ میں ہرات میں انتقال فرمایا۔

یقین رکھتے ہیں۔ بعض متاخرین نے ان دونوں قولوں کو جمع کرنے کے لئے کہا ہے کہ یہ بعض لوگوں کی نسبت سے بدیہی ہوتا ہے اور بعض دوسرے لوگوں کی نسبت سے نظری ہوتا ہے۔ اور اس فقیر کے نزدیک صحیح یہی ہے کہ وہ مطلقا بدیہی ہے۔ اور بعض لوگوں پر اس کا مخفی رہ جانا اس کے بدیہی ہونے کے منافی نہیں ہے۔ کیوں کہ بدیہی ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ سب لوگ اسے جان لیں۔ بلکہ بہت سے اہل عقل نے تو بعض کھلی بدیہی چیزوں کا بھی انکار کر دیا ہے۔ اور یہ حضرات واجب تعالیٰ کے وجود پر جو دلیلیں لائے ہیں، وہ سب اس کے بدیہی ہونے پر متنبہ کرتی ہیں جس طرح محسوسات کے ادراک میں یہ شرط ہے کہ حسِ ظاہر آفات سے صحیح سالم اور محفوظ ہو۔ اور جس طرح ان آفات کے پائے جانے کی وجہ سے ان کا ادراک نہ کر سکنا، محسوسات کے بدیہی ہونے کے منافی نہیں ہوتا۔ بالکل اسی طرح عقلی معاملات کے ادراک میں بھی قوت مدرکہ کا آفاتِ معنویہ اور امراضِ خفیہ (پوشیدہ) سے سلامت اور محفوظ ہونا بھی شرط ہے۔ اور بوجہ آفات کے ان کا ادراک نہ کر سکنا ان کے بدیہی ہونے کے منافی نہیں ہوگا۔ جو جماعت اس کے بدیہی ہونے پر یقین رکھتی ہے حق سبحانہ نے ان کے حال کی خبر دیتے ہوئے فرمایا ہے: قَالَتْ رُسُلُهُمْ اَفِی اللهِ شَكٌّ (یعنی ان کے رسولوں نے کہا کہ کیا تمہیں خدا کے بارے میں شک ہے؟) اور چوں کہ یہ مضمون بعض کم فہم لوگوں کے لئے واضح نہیں تھا۔ لہٰذا اس کے بعد ان الفاظ کے ساتھ تنبیہ فرما دی ہے: فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَ الارضِ (کیا تمہیں اس خدا کے بارے میں شک ہے جو آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنے والا ہے؟)

۱۵۔ معرفت

صفات کا وجود ذات پر زائد ہے

اہل حق صفات کے وجود کے قائل ہیں اور ان کے وجود کو ذات کے وجود پر زائد سمجھتے ہیں۔ وہ حق تعالیٰ سبحانہ کو علم کے ساتھ عالم، اور قدرت کے ساتھ قادر، جانتے ہیں۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔ اور معتزلہ وشیعہ اور حکماء، صفات کی نفی کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جو چیز صفات پر مترتّب ہوتی ہے، وہ خود ذات پر ہی مترتّب ہوتی ہے۔

مثلاً مخلوقات میں (چیزوں کا) انکشاف، صفتِ علم پر مترتّب ہوتا ہے اور واجب تعالیٰ میں وہ اس انکشاف کو ذاتِ حق عز سلطانہ پر مترتّب کہتے ہیں۔ لہٰذا اس اعتبار سے ذات، علم کی حقیقت

ہے۔ اور اسی طرح قدرت اور تمام صفات کا حال ہے۔ اور متاخرین صوفیہ میں سے بھی کچھ حضرات جو وحدت الوجود کے قائل ہیں، صفات کی نفی کے مسئلہ میں معتزلہ اور حکما کے ساتھ متفق ہیں۔

سوال: اگر کوئی شخص یہ کہے کہ صوفیہ مذکورہ صفات کو مفہوم اور تعقّل (عقل و سمجھ میں آنے) کے اعتبار سے غیرِ ذات کہتے ہیں، اور تحقق، یعنی وجودِ خارجی کے اعتبار سے عینِ ذات کہتے ہیں۔ لہٰذا ان کا مذہب، حکماء اور متکلمین کے مذاہب کے درمیان ایک واسطہ ہوگا۔ کیوں کہ حکما صفات کو مطلقاً عین کہتے ہیں اور متکلمین مطلقاً غیر کہتے ہیں۔ اور یہ لوگ خارج کے اعتبار سے عین کہتے ہیں اور مفہوم کے اعتبار سے غیر کہتے ہیں۔

جواب: تو میں اس کا یہ جواب دوں گا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ حکماء (خارج کی طرح) تعقّل اور مفہوم کے اعتبار سے بھی (صفات کو) عینِ ذات کہتے ہیں۔ بلکہ سارا جھگڑا وجودِ خارجی ہی میں ہے۔ وجودِ ذہنی میں نہیں ہے۔ صاحبِ مواقف (۱) نے اس کی وضاحت فرمائی ہے۔ متکلمین صفات کو ذات پر ایک زائد وجود کے ساتھ خارج میں موجود جانتے ہیں۔ اور حکماء و معتزلہ خارج میں (صفات کو) عینِ ذات سمجھتے ہیں۔ مذکورہ صوفیہ بھی اس مسئلے میں حکما اور معتزلہ کے ساتھ قطعاً متفق ہیں۔ لیکن یہ حضرات اس مسئلے میں مذکورہ فرق سے اپنے آپ کو حکما اور معتزلہ سے الگ کر لیتے ہیں اور صفات کی نفی سے انکار فرما دیتے ہیں۔ لیکن آپ جانتے ہیں کہ اس فرق سے انہیں کچھ بھی فائدہ حاصل نہیں ہوسکتا۔

ان کے شیخ اور رئیس نے کہا ہے کہ ''کچھ لوگ صفات کی نفی کی طرف گئے ہیں۔ لیکن انبیاء اور اولیاء کا ذوق اس کے خلاف شہادت دیتا ہے اور کچھ لوگوں نے صفات کا اثبات کیا ہے اور انہوں نے صفات کے سلسلہ میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ وہ ذات پوری طرح سے بالکل غیر ہوتی ہے لیکن یہ کفرِ محض ہے اور خالص شرک ہے۔ بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ جو شخص ذات کے اثبات کا قائل ہو اور صفات کا اثبات نہ کرتا ہو، وہ جاہل اور بدعتی ہے۔ اور جو شخص ایسی صفات کے اثبات کا قائل ہو جو ذات سے بالکلیہ (پوری طرح) مغائر ہوں، تو ایسا شخص ثنوی ہے (یعنی دو خداؤں کو ماننے والا ہے) کافر ہے اور اپنے کفر کے ساتھ ساتھ جاہل بھی ہے''۔

۱۔ مواقف علم الکلام کی مشہور کتاب ہے۔ صاحب مواقف سے مراد اس کتاب کے مصنف علامہ عضد الدین عبد الرحمٰن احمد الایجی القاضی ہیں۔ مواقف کی شرح علامہ سید الشریف علی بن محمد جرجانی (ف ۸۱۶ھ) نے لکھی جو شرح مواقف کے نام سے مشہور و متداول ہے۔ اس شرح پر حاشیہ ملا عبد الحکیم سیالکوٹی نے تحریر کیا۔

یہ گفت گو، مطلق نفی اور مطلق اثبات کے درمیان واسطہ کو ثابت کرتی ہے۔ مطلقاً نفی کرنے والوں سے مراد حکما کو لیا ہے اور مطلقاً اثبات کرنے والوں سے مراد متکلمین کو لیا ہے۔ حال آں کہ آپ معلوم کر چکے ہیں کہ یہ مذہب (ان دونوں مذہبوں کے درمیان) واسطہ نہیں ہے۔ بلکہ یہ لوگ خود بھی نفی کرنے والوں میں داخل ہیں۔

صوفیوں کے قول کی تردید

ان لوگوں کی ان جسارتوں (دلیریوں) پر تعجب ہوتا ہے کہ محض اپنے کشف پر اعتماد کرتے ہوئے ایک ایسے اعتقاد کی جس پر اہل سنت و جماعت کا اجماع ہو غلط قرار دیتے ہیں۔ اور اس اعتقاد رکھنے والوں کو وہ کافر اور ثنوی (دو خداؤں کا قائل) کہہ دیتے ہیں۔ اگر چہ انہوں نے کفر اور ثنویت (کے الفاظ) سے حقیقی کفر اور حقیقی ثنویت مراد نہ بھی لی ہو۔ لیکن ایک درست اعتقاد کے بارے میں ایسا لفظ زبان سے نکال دینا بہت ہی ناپسندیدہ اور بڑی ہی خراب بات ہے۔ کشف میں یہ لوگ کتنی غلطیاں کرتے ہیں لیکن اتنا نہیں سمجھتے کہ شاید یہ کشف بھی اسی قسم کا ہو اور وہ اعتقاد صحیح کے ساتھ ٹکرانے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو۔

جداگانہ مقالہ

اس فقیر کا اس مسئلے میں جداگانہ قول ہے اور وہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ سبحانہ کی ذات ہی ان تمام امور میں جو صفات پر مترتّب ہوتے ہیں، کافی ہے۔ اس معنیٰ میں نہیں جو علمائے معقول نے کہا ہے کہ (چیزوں کا) انکشاف مثلاً (مخلوقات میں) صفتِ علم پر مترتّب ہوتا ہے تو وہ (واجب تعالیٰ میں) ذات ہی پر مترتّب ہوتا ہے۔ بلکہ اس معنیٰ میں کہ ذاتِ حق عز سلطانہ اس انداز پر مکمل اور مستقل ہے کہ وہی سب کا کام کر لیتی ہے۔ یعنی جو کام علم و دانش سے کرنا چاہئے، ذاتِ حق عز سلطانہ بغیر صفتِ علم ہی کے وہ کام کر لیتی ہے۔ ایسے ہی جو چیز صفتِ قدرت کی اثر اندازی سے ظہور پذیر ہوتی ہے، ذاتِ حق اس چیز کے ظہور پذیر ہونے میں بغیر اس صفت کے بھی کافی ہے۔

ایک مثال

میں ایک مثال بیان کرتا ہوں جو جلدی سمجھ میں آنے والی ہے کہ جو پتھر خود اپنے طبعی تقاضے سے اوپر سے نیچے کی طرف آتا ہے۔ اس کی ذات ہی، علم، قدرت اور ارادہ کا کام کر لیتی ہے بغیر

اس کے کہ اس میں علم، قدرت اور ارادے کی صفتیں پائی جائیں۔ یعنی علم کا تقاضا یہ ہے کہ پتھر ثقل (بھاری) ہونے کی وجہ سے نیچے کی طرف متوجہ ہو، اور اوپر کی طرف متوجہ نہ ہو۔ ارادہ، علم کے تابع ہے۔ ارادے کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نیچے کی جانب کو ترجیح دے۔ اور حرکت مقتضائے قدرت ہے پس پتھر کی اپنی طبیعت خود ان تینوں صفتوں کا کام بغیر ان صفات کا لحاظ کئے ہوئے کر لیتی ہے۔

لہٰذا واجب تعالیٰ میں، وَلِلّٰہِ الْمَثَلُ الاعلیٰ (اور اللہ تعالیٰ کے لئے تو بلند ترین مثال ہونا ثابت ہے) اس کی ذات بھی اسی طرح تمام صفات کا کام کر لیتی ہے اور ان امور کے مترتّب ہونے میں اسے صفات کی کوئی احتیاج لاحق نہیں ہوتی۔ لیکن انکشاف، تاثیر اور تخصیص مثلاً علم، قدرت اور ارادہ کی صفت پر مترتب ہوتے ہیں۔ وہ دانا ہے علم کے ساتھ، نہ کہ ذات کے ساتھ۔ وہ مؤثر ہے قدرت کے ساتھ۔ مخصّص ہے ارادہ کے ساتھ۔ اگر چہ یہ بات ہے کہ جو کچھ ان صفات کے ساتھ کیا جانا چاہئے، ذاتِ حق جلّ شانہ ہی اس میں کافی ہے۔ لیکن یہ معانی، صفات پر ہی مترتّب ہیں۔ ذات کو بغیر ان معانی کے پائے جانے کے عالم، قادر اور صاحبِ ارادہ نہیں کہہ سکتے۔ مثال کے طور پر، اسی پتھر میں اگر علم، قدرت اور ارادہ کی صفت کو وجود بخش دیں تو اس پتھر کو صاحبِ علم، صاحبِ قدرت اور صاحبِ ارادہ کہہ سکتے ہیں، لیکن ان زائد معانی کے وجود کے بغیر وہ ان صفات کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔ اگر چہ وہ خود ہی ان صفات کا کام کر لیتا ہے۔ اور اس میں بھی شبہ نہیں ہے کہ اس میں ان معانی کا وجود اس کے کمال کا باعث ہے۔

لہٰذا واجب تعالیٰ میں بھی اگر چہ ذات عز سلطانہ ہی ان تمام اشیا میں جو صفات پر مترتّب ہوتی ہیں کافی ہے۔ لیکن خود ان معانی کاملہ کے ثبوت میں صفات درکار ہیں، اور ذاتِ حق عز شانہ ان معانی کے پائے جانے سے، صفاتِ کمال کے ساتھ متصف ہو جاتی ہے۔

اعتراض: یہاں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس تقدیر پر تو ان صفات کے ساتھ جو ذات کی مغائر ہیں ذاتِ حق کی تکمیل پذیر لازم آتی ہے اور اس بات سے ذات میں نقص ہونا اور غیر ذات کے ساتھ مل کر اس کا تکمیل پذیر ہونا لازم آتا ہے اور یہ بات ناممکن ہے۔

جواب: کیوں کہ میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ حق تعالیٰ کے لئے اپنے غیر سے صفتِ کمال کا استفادہ کرنا محال ہے۔ اس کا بذاتِ خود صفتِ کمال کے ساتھ متصف ہونا محال نہیں ہے۔ اگر چہ وہ صفت (ذات کا) غیر ہو۔ اور متکلمین کے مذہب سے دوسری شق لازم آتی ہے پہلی شق لازم نہیں آتی، جیسا کہ سید سندؒ نے شرح مواقف میں تحقیق کے ساتھ بیان فرما دیا ہے۔

۱۶۔ معرفت

ذات وصفات کا بیچون ہونا

حق تعالیٰ اپنی ذات اور صفات میں بالکل یگانہ ہے۔ اس کی ذات اور صفات، مخلوقات کی ذات اور صفات سے قطعاً مختلف ہیں اور کسی طرح بھی ان سے کوئی مناسبت نہیں رکھتیں۔ لہٰذا حق سبحانہ ''مثل'' سے یعنی مماثل موافق سے بھی منزہ و پاک ہے۔ اور ''نِدّ'' یعنی مماثل مخالف سے بھی۔ حق تعالیٰ شانہ کے معبود ہونے، صانع ہونے اور واجب ہونے میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے۔

اور بعض صوفیہ جو وحدت الوجود کے قائل ہیں تو وہ موجود ہونے میں بھی شریک کی نفی کرتے ہیں اور حق تعالیٰ کے سوا کسی چیز کو موجود نہیں مانتے۔ جس چیز سے وہ اس سلسلے میں استشہاد (دلیل) کرتے ہیں وہ کشف ہے۔ اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ اس قول سے بہت سے اصولِ دین کا انہدام لازم آتا ہے اور بعض اصولِ دین کو (اس قول سے) تطبیق دینے میں انہوں نے تکلفات سے کام لیا ہے۔ لیکن ان کی پوری پوری مطابقت میں کلام ہے۔ بعض دوسرے اصول ایسے بھی ہیں جو بالکل ہی تطبیق کے قابل نہیں ہیں۔ مثلاً واجب تعالیٰ جل وعلا کی صفات کی نفی کا مبحث۔

۱۷۔ معرفت

مکان وزمان اور ان کے لوازم سے تنزیہ

حق تعالیٰ سبحانہ کسی جہت میں نہیں ہے وہ مکانی اور زمانی نہیں ہے۔ حق تعالیٰ کا یہ ارشاد: الرَّحمٰنُ عَلَی العَرشِ استَوٰی (خدائے مہربان عرش پر متمکن ہوگیا)۔ اگرچہ بہ ظاہر ثبوتِ جہت اور ثبوتِ مکان کا وہم پیدا کرنے والا ہے۔ لیکن درحقیقت اس سے جہت اور مکان کی نفی ہوجاتی ہے، کیوں کہ اس آیۂ کریمہ سے جہت ومکان کا اثبات ایسے مقام (عرش) کے لئے کیا ہے جہاں نہ کوئی جہت ہے نہ کوئی مکان ہے۔ یہ تو خدائے تعالیٰ کی بے جہتی اور بے مکانی ہی سے کنایہ ہے۔ اسے اچھی طرح سمجھ لیجئے، اور وہ جسمانی بھی نہیں ہے، جوہر اور عرض بھی نہیں ہے، وہ کسی قسم کے اشارے کے قابل نہیں ہے (یعنی اس کی طرف کسی طرح سے بھی اشارہ نہیں کیا جاسکتا)۔ حرکت اور تبدیلی (کے تصورات) بھی اس پر درست نہیں بیٹھتے۔ اس کی ذاتِ قدیم کے ساتھ

حوادث کا قیام بھی جائز نہیں ہے۔ اعراض محسوسہ اور اعراضِ معقولہ میں سے وہ کسی عرض کے ساتھ متصف نہیں ہے، نہ وہ عالم میں داخل ہے اور نہ ہی عالم سے خارج ہے، نہ وہ عالم (کائنات) کے ساتھ متصل ہے اور نہ عالم سے منفصل (جدا) ہے۔ عالم (کائنات) کے ساتھ اس کی معیّت علمی ہے، ذاتی نہیں ہے۔ اس کا عالم کو محیط ہونا علم ہی کے ساتھ ہے۔ ذات کے ساتھ نہیں ہے۔ وہ کسی چیز میں حلول نہیں کرتا اور کسی چیز کے ساتھ (مل کر) متّحد (یک جان) نہیں ہوتا۔

سوال: اگر کوئی شخص دریافت کرے کہ بعض صوفیہ جو ذاتی معیت اور احاطے کے قائل ہیں اس سے ان کی مراد کیا ہے؟

جواب: میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ ان حضرات نے ذات سے مراد اس کا تعینِ اول لیا ہے جس کو وحدت کہتے ہیں، کیوں کہ وہ حضرات اس مرتبہ میں تعین کو ذاتِ حق عز سلطانہ پر زائد ہونے کا اعتبار نہیں کرتے لہٰذا وہ اس مرتبے کے ظہور کو تجلیٔ ذاتی کہتے ہیں۔ اور اسی تعین کو تمام اشیا میں ساری (سرایت کرنے والا) سمجھتے ہیں اور اس کی اسی سرایت کو وہ ذاتی معیّت اور احاطہ کہہ دیتے ہیں۔ اور حضراتِ متکلمین، اللہ تعالیٰ ان کی کوششوں کو مشکور فرمائے، ذات سے ذاتِ محض مراد لیتے ہیں جو کہ تمام تعینات سے بالاتر ہے اور خواہ کوئی تعین بھی ہو اسے وہ ذاتِ حق عز شانہ پر زائد سمجھتے ہیں۔ اور اس میں ذرا بھی شبہ نہیں ہے کہ اس ذات کو عالم کے ساتھ کوئی نسبت ہی نہیں ہے۔ کیا احاطہ، کیا معیت، کیا اتصال اور کیا انفصال (یعنی نہ نسبتِ احاطہ ہے نہ نسبتِ معیت اور نہ اتصال نہ انفصال) حق تعالیٰ شانہٗ کی ذات کسی طور پر بھی علم میں نہیں آسکتی اور مطلقاً ہر لحاظ سے نامعلوم الکیفیت ہے۔ اسی طرح عالم کے ساتھ اس کی نسبت بھی ہر لحاظ سے نامعلوم الکیفیت ہے۔ اسے متصل، منفصل، محیط اور ساری (سرایت کرنے والا) کہنا محض جہالت کی وجہ سے ہے۔ متکلمین اور دوسرے لوگ اس فیصلے میں متفق ہیں۔ لیکن متکلمین کی نظر جو حضرت محمد مصطفیٰ علیہ من الصلوات اتمها و من التحيات اكملها ، کی پیروی کے نور کا سرمہ لگائے ہوئے ہے۔ صوفیائے کرام کی نظر کے مقابلے میں جو کہ احاطۂ ذاتی کے قائل ہیں بہت ہی باریک بین واقع ہوئی ہے۔ اور ان لوگوں کے ادراک کا سرچشمہ کشف ہے۔ ہر شخص نے اپنے اپنے ادراک کے اندازے کے مطابق ہی فیصلہ دیا ہے، وہ تمام اختلافات جو متکلمین اور بعض متاخرین صوفیہ کے درمیان واقع ہوئے ہیں اسی طرح کے ہیں ان سب میں حق متکلمین کے ساتھ ہے اور صوفیہ کی نظر نے کوتاہی کی ہے اور متکلمین کی بات کی حقیقت کو یہ لوگ دریافت ہی نہیں کر سکے۔

۱۸۔ معرفت

معلوم کے ساتھ علمِ حق کا تعلق

حق سبحانہٗ وتعالیٰ ایک ایسے علم کے ساتھ جو اس کی ذات پر زائد ہے تمام معلومات کا عالم ہے خواہ وہ معلوم واجب ہو یا ممکن، اور علم ایک حقیقی صفت ہے جو ذات پر زائد ہے اور اس کا تعلق معلوم کے ساتھ ہوتا ہے۔ جس طرح کہ یہ بات معلوم نہیں کہ واجب تعالیٰ میں اس صفت کی کیا کیفیت ہے، جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے، اسی طرح یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ معلومات کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے۔ صرف اتنا ہی ادراک میں آتا ہے کہ یہ تعلق، معلوم کے انکشاف کا سبب ہوا کرتا ہے۔ بہت سے لوگ چوں کہ اس حقیقت پر مطلع نہیں ہو سکے اور انہوں نے غائب کو حاضر پر قیاس کرلیا ہے اس لئے وہ اضطراب اور حیرت میں گرفتار ہو گئے۔

۱۹۔ معرفت

قدرت اور ارادہ

قدرت اور ارادہ، حق تعالیٰ شانہٗ کی ذات پر زائد صفات ہیں۔ قدرت سے مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے لئے عالَم کی ایجاد (پیدا کرنا) بھی درست ہے اور اس ایجادِ عالم (دنیا کو پیدا کرنے) کو چھوڑ دینا (پیدا نہ کرنا) بھی درست ہے۔ اس ایجاد اور ترکِ ایجاد میں سے کوئی چیز بھی حق تعالیٰ کی ذات پر لازمی نہیں ہے۔ تمام اہلِ مذاہب اس بات پر متفق ہیں۔

لیکن فلاسفہ کہتے ہیں کہ عالم (کائنات) کو اس موجودہ نظام پر ایجاد (پیدا) کرنا جس پر اب وہ واقع ہے، حق تعالیٰ سبحانہ کی ذات کے لوازم میں سے ہے۔ اس طرح انہوں نے قدرت کے ان معنیٰ کا جو اوپر بیان ہوئے ہیں انکار کیا ہے۔ وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ مذکورہ معنیٰ کے لحاظ سے قدرت، ایک نقص ہے اور انہوں نے یہ گمان کرتے ہوئے کہ ایجاب (یعنی خدا کے لئے عالم کی ایجاد واجب اور ضروری ہونا) ہی کمال ہے، ایجاب کو ثابت کر دیا ہے۔ وہ قدرت کے اس معنیٰ میں قائل ہیں کہ ''اگر وہ چاہے تو کرے اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے''۔ اور اس مضمون میں وہ اہلِ اسلام کے ساتھ متفق ہیں۔ لیکن پہلے جملۂ شرطیہ (اگر چاہے تو کرے) کے مقدم یعنی شرط (اگر چاہے) کو تو واجب الصدق سمجھتے ہیں (یعنی یہ سمجھتے ہیں کہ اس کا صادق آنا ضروری ہے) اور

دوسرے جملۂ شرطیہ (اگر نہ چاہے تو نہ کرے) کے مقدم یعنی شرط (اگر نہ چاہے) کو ممتنع الصدق جانتے ہیں (یعنی یہ سمجھتے ہیں کہ اس کا صادق آنا محال ہے)۔اور دونوں شرطیہ جملوں کو وہ واجب تعالیٰ کے حق میں صادق کہتے ہیں۔ نیز یہ فلاسفہ، ارادہ کو بھی علم پر زائد نہیں سمجھتے۔ وہ کہتے ہیں ارادہ کامل ترین نظام کے طریق پر خود علم ہی کا نام ہے۔ اسے وہ (اپنی اصطلاح میں) عنایت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

اور بعض متاخرین صوفیہ بھی، قدرت کے اس معنیٰ میں، فلاسفہ کے ساتھ متفق ہیں۔ اور وہ بھی دوسرے جملۂ شرطیہ (اگر نہ چاہے تو نہ کرے) کے مقدم (اگر نہ چاہے) کو ممتنع الصدق کہتے ہیں (یعنی یہ کہتے ہیں کہ اس کا صادق آنا محال ہے) اور اپنے مذہب کو فلاسفہ کے مذہب سے اس طرح الگ کرتے ہیں کہ فلاسفہ ارادے کے قائل نہیں ہیں۔ وہ اسے نفسِ علم ہی سمجھتے ہیں اور یہ لوگ (صوفیہ) باوجودے کہ قدرت کو مذکورہ معنیٰ ہی میں لیتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی ارادے کا علم پر زائد ہونا بھی ثابت کرتے ہیں۔ اور اس طرح وہ حق سبحانہ کو صاحبِ ارادہ تسلیم کرتے ہیں۔ اور اسے موجب نہیں کہتے (جس پر کہ عالم کی ایجاد واجب ہو) برخلاف حکما کے کہ وہ ایجاب کے قائل ہیں اور ارادے کی نفی کرتے ہیں۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

اس فقیر کو اس مقام پر ایک شبہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ دو ایسی چیزوں میں سے جن پر قدرت حاصل ہو کسی ایک کو وجود یا عدم کے ساتھ خاص کر لینے کا نام ارادہ ہے۔ اور جب جزوِ ثانی ممتنع الصدق ہے اور جزوِ اول واجب الصدق، تو پھر ارادے کا اثبات کس مقصد کے لئے ہوگا۔ کیوں کہ تخصیص اور ترجیح جو کہ ارادے کا ماحصل ہے دو برابر کی چیزوں ہی میں ہو سکتی ہے۔ لہٰذا جہاں یہ برابری ہی نہیں ہے وہاں ترجیح بھی نہیں ہے، پس وہاں ارادہ بھی نہیں ہے۔ اس لئے جب حکما نے طرفین کی برابری ہی سے انکار کر دیا تو انہوں نے ارادے کو بھی ثابت نہیں کیا اور انہوں نے ارادے کو لاحاصل اور بے فائدہ سمجھا ہے۔ اس مسئلے میں حکما حق پر ہیں۔ لہٰذا مذکورہ صوفیائے کرام جو عالم کے وجود اور عدم (دونوں پہلوؤں) کے برابر نہ ہونے کے باوجود ارادے کا اثبات کرتے ہیں اور اس اثبات کے ذریعے حکما سے الگ ہو جاتے ہیں اور اتنی سی بات کی وجہ سے وہ حق تعالیٰ سبحانہ کو صاحبِ ارادہ اور مختار کہتے ہیں تو اس فرق کے سلسلے میں ان کی گفتگو کا حاصل (نتیجہ) ظاہر

نہیں ہے۔ ان کا مذہب واجب تعالیٰ کے اختیار کی نفی کے بارے میں بعینہ وہی ہے جو حکما کا مذہب ہے۔ اوران کے ارادے کو ثابت کرنا محض زبردستی کی بات اور صرف منہ زوری ہی ہے۔ اور اللہ ہی حق بات ثابت کرتا ہے اور وہی صحیح راہ کی طرف رہنمائی فرماتا ہے۔

سوال: اگر کوئی شخص کہے کہ مذکورہ صوفیائے کرام عالَم کے وجود کو حق تعالیٰ سبحانہٗ کی ذات پر لازم نہیں سمجھتے بلکہ وہ تو عالم کا صدور (ظہور) واجب تعالیٰ سے، ارادے ہی کے ساتھ کہتے ہیں۔

جواب: اس کے جواب میں، میں کہتا ہوں کہ جب دوسرے جملۂ شرطیہ کا مقدم یعنی وجودِ عالم کا ارادہ نہ کرنا ممتنع (محال) ہوتا ہے اور وجودِ عالم کا ارادہ کرنا واجب قرار پا گیا تو ارادے کے لئے جو کہ دو برابر کی جہتوں میں سے ایک جہت کو ترجیح دینے کا نام ہے، وجودِ عالم میں کوئی دخل ہی باقی نہیں رہا سوائے اس کے کہ اس پر (خواہ مخواہ) ارادے کے لفظ کا اطلاق کر دیا گیا ہے، اور اتنے ارادے کے تو حکما بھی قائل ہیں۔ لہٰذا اس قسم کے ارادے کا اثبات ایجاب کے دفع کرنے میں کوئی فائدہ نہیں دیتا۔ اور وجود و عدم کی دونوں جہتوں کے برابر نہ ہونے کی وجہ سے حق سبحانہ و تعالیٰ پر ایجاب لازم آتا ہے۔ جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔

۲۰۔ معرفت

شیون و صفات میں فرق

شیوناتِ الٰہی، حق جل شانہ کی ذات کی فرع ہیں۔ اور حق تعالیٰ کی صفات ان شیونات پر ہی متفرع ہیں۔ اور اسمائے الٰہی جیسے خالق، اور رازق (وغیرہ) وہ صفات پر متفرع ہیں اور افعال، ان اسماء پر متفرع ہیں۔ اور تمام موجودات، افعال کے نتائج ہیں اور افعال ہی پر متفرع ہیں۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اَعلَم (اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے) لہٰذا معلوم ہو گیا کہ شیون، اور چیز ہیں اور صفات اور چیز۔ اور شیون خارج میں عینِ ذات ہیں اور صفات خارج میں ذات پر زائد ہیں۔

جو لوگ اس فرق پر مطلع نہیں ہو سکے وہ یہ خیال کر بیٹھے کہ شیون ہی صفات ہوتی ہیں۔ چناں چہ انہوں نے یہ فیصلہ بھی کر دیا کہ جس طرح شیون خارج میں عین ذات ہوتی ہیں اسی طرح صفات بھی ذات کے ساتھ اس کا عین ہوتی ہیں۔ چناں چہ ان پر صفات کا انکار لازم آ گیا اور جس مسئلے پر اہل حق کا اجماع تھا کہ صفات کا وجود خارج میں ذات پر زائد ہوتا ہے اس کا انکار بھی لازم آ گیا۔ اور اللہ ہی حق بات کو ثابت کرتا ہے اور وہی صحیح راستہ کی رہنمائی فرماتا ہے۔

۲۱۔معرفت

ذات وصفاتِ حق میں مماثلت کی نفی

لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ (اس کی طرح کی سی کوئی چیز بھی نہیں ہے اور وہ سننے والا دیکھنے والا ہے) حق سبحانہ وتعالیٰ نے بلیغ ترین انداز پر اپنی ذات سے مماثلت کی نفی فرمادی ہے، کیوں کہ اس آیت میں اپنے مثلِ مثل (یعنی مثل جیسی چیز) کی نفی فرمائی گئی ہے حال آں کہ مقصود اپنے مثل کی نفی کرنا تھا۔ مطلب یہ ہے کہ جب اس کے مثل کا بھی مثل نہیں ہوسکتا تو اس کا مثل تو بطریق اولیٰ نہیں ہوگا۔ لہٰذا کنایہ کے طور پر اصل مثل کی نفی ہوگئی۔ کیوں کہ یہ (کنایہ) صریح کے مقابلے میں بلیغ ترین ہے۔ جیسا کہ علمائے بیان نے اس کو ثابت کیا ہے۔ اور اس کے متصل ہی وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ فرمایا ہے جس سے مقصود صفاتی مماثلت کی بھی نفی کر دینا ہے جیسا کہ پہلے حصے (لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ) سے مماثلتِ ذاتی کی نفی کی گئی ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ حق سبحانہ ہی سمیع اور بصیر ہے۔ کسی دوسرے کو سمع اور بصر حاصل نہیں ہے۔ یہی حال باقی صفات یعنی حیات، علم قدرت، ارادے اور کلام وغیرہ کا ہے۔ پس مخلوقات میں صفات کی صورت پائی جاتی ہے، ان کی حقیقت نہیں پائی جاتی۔ کیوں کہ مثال کے طور پر علم ایک صفت ہے جس کی وجہ سے (اشیا کا) انکشاف حاصل ہوجاتا ہے اور قدرت بھی ایک صفت ہے کہ اس صفت کی وجہ سے افعال اور آثار صادر ہوتے ہیں۔ اور مخلوقات میں یہ صفات نہیں پائی جاتیں بلکہ حق سبحانہ وتعالیٰ اپنے کمال قدرت سے ان مخلوقات میں انکشاف کو پیدا کردیتا ہے بغیر اس کے کہ انکشاف کا اصل سرچشمہ جو صفتِ علم ہے خود ان کے اندر موجود ہو۔ اور اسی طرح وہی افعال کو بھی ان کے اندر پیدا کردیتا ہے بغیر اس کے کہ قدرت خود ان کے اندر ثابت ہو۔

سننے اور دیکھنے کو بھی اسی پر قیاس کرلیجئے۔ یعنی خدا ہی مخلوق کے اندر سننے اور دیکھنے کو پیدا کرتا ہے بغیر اس کے کہ خود ان کے اندر سننے اور دیکھنے کی قوتیں موجود ہوں۔ اور اسی طرح حِس اور حرکتِ ارادی وغیرہ کی قسم کے آثارِ حیات بھی ان میں ظاہر ہوجاتے ہیں بغیر اس کے کہ وہ خود حیات رکھتے ہوں۔ وہی مخلوقات میں کلام کو پیدا کرتا ہے بغیر اس کے کہ وہ خود حیات رکھتے ہوں۔ وہی مخلوقات میں کلام کو پیدا کرتا ہے بغیر اس کے کہ قوتِ تکلم پیدا کرے۔ مختصر یہ ہے کہ صفات کے آثار جو حق سبحانہ وتعالیٰ کے پیدا کرنے کی وجہ سے ان میں ظاہر ہوگئے ہیں محض ان آثار کے پائے

جانے کی وجہ سے ان پر صفات کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔ بغیر اس کے کہ ان صفات کی حقیقت ان کے اندر متحقق ہو ورنہ وہ تو چند بے حس و حرکت جمادات کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں ہیں۔ آیہ مبارکہ اَنَّكَ مَيِّتٌ وَ اِنَّهُمْ مَيِّتُوْنَ (بیشک آپ کو بھی مرنا ہے اور وہ بھی مر جائیں گے) اسی بات کی تصدیق کرتی ہے۔

ایک مثال

یہ مبحث ایک مثال سے بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ کوئی شعبدہ باز لکڑی یا کاغذ کی کوئی تصویر (مورتی) بناتا ہے۔ خود پس پردہ بیٹھ کر وہ اس تصویر کو حرکت دیتا ہے اور عجیب و غریب حرکات اس سے ظاہر کرتا ہے۔ سادہ لوح لوگ سمجھتے ہیں کہ وہ تصویر اپنی قدرت و اختیار سے حرکت کر رہی ہے۔ چناں چہ بہ ظاہر حرکات کا اس سے صادر ہونا۔ اس بات کا وہم پیدا کر دیتا ہے کہ خود اس میں قدرت بھی موجود ہے اور ارادہ بھی۔ حال آں کہ در حقیقت وہاں نہ قدرت ہوتی ہے نہ ارادہ ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی وہم ہو جاتا ہے کہ وہ زندگی بھی رکھتی ہے۔ کیوں کہ اس میں زندگی کے آثار بھی پائے جاتے ہیں۔ نیز یہ وہم بھی ہو جاتا ہے کہ وہ علم بھی رکھتی ہے کیوں کہ ارادہ تو علم ہی کے تابع ہوتا ہے۔ اور اگر بالفرض وہ شعبدہ باز اس میں بولنے اور بات کرنے کو بھی ایجاد کر دے تو لوگ کہنے لگیں گے کہ وہ باتیں بھی کرتی ہے۔ اس کا وہی حال ہوگا جو سامری کے بنائے ہوئے بچھڑے کا تھا جو بغیر اس کے کہ کلام کرنے کی صفت اپنے اندر رکھتا ہو۔ اس نے آواز نکالی تھی لیکن ایسے لوگ جن کی چشمِ بصیرت دو بینی (ایک کو دو دیکھنے) کے پردے سے پاک ہو چکی ہے دیکھ رہے ہوتے ہیں کہ یہ تصویر محض ایک بے جان چیز (جماد) ہے۔ ان میں سے کوئی سی صفت بھی اس میں موجود نہیں ہے۔ اور اس کا ایک بنانے والا ہے جو ان تمام حرکات و آثار کو اس میں ایجاد کر رہا ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ بھی ان افعال و حرکات کو اسی تصویر کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اس کے بنانے والے کی طرف منسوب نہیں کرتے، اور کہتے ہیں کہ تصویر حرکت کر رہی ہے۔ یوں نہیں کہتے کہ بنانے والا حرکت کر رہا ہے۔ بلکہ یوں کہتے ہیں کہ بنانے والا تو حرکت کو پیدا کرنے والا ہے (مگر حرکت، تصویر ہی کر رہی ہے)۔

اس کے بعد یہ کہنے کی گنجائش نہیں رہتی کہ (خدائے تعالیٰ ہی) لذت حاصل کرتا ہے اور خدائے تعالیٰ ہی الم محسوس کرتا ہے (العیاذ باللہ) جیسا کہ بعض صوفیہ نے کہہ دیا ہے۔ اور انہوں

نے لذت والم کو بھی حق سبحانہ کی طرف ہی منسوب کر دیا ہے۔ حاشا وکلّا (یعنی ایسا ہرگز بھی نہیں ہے) حق تعالیٰ تو لذت والم کو پیدا کرنے والا ہے وہ خود لذت حاصل کرنے والا اور الم محسوس کرنے والا نہیں ہے۔ لہٰذا (ظاہر ہے کہ) جب صفات کی حقیقت مخلوقات سے منتفی ہوگئی تو ذات کی حقیقت بھی ان سے منتفی ہوگئی۔ کیوں کہ ذات تو اس کو کہتے ہیں جو خود اپنے نفس کے ساتھ قائم ہو، اور صفات اسی ذات کے ساتھ قائم ہوں ذات ہی ان صفات کے آثار کا سر چشمہ ہوا کرتی ہے۔ اور مذکورہ بالا تحقیق سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ صفات اور ذات کے واسطے کے بغیر ان صفات کے آثار کا خالق حق تعالیٰ شانہ ہی ہے لہٰذا ذات کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ وہ ان آثار کی ایجاد اور تخلیق کا محل ہوتی ہے اور بس۔ اس بنا پر ذات کی حقیقت بھی ان سے منتفی ہوگئی۔ اِنَّ اللّٰہ خَلَقَ اٰدم عَلٰی صُوْرَتہ (الحدیث، یقیناً خدائے تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا فرمایا ہے) سے اسی مضمون کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی خدائے تعالیٰ نے آدم کو اپنی ذات وصفات کی صورت پر پیدا فرمایا ہے۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ نہ خدائے تعالیٰ کی ذات کا کوئی مثل ہے اور نہ اس کی صفات کا۔ اس لئے حق تعالیٰ کا ارشاد، وَھُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ ، تنزیہ کا پورا کرنے والا اور نفی مماثلت کی تکمیل کرنے والا ہے۔ یہ بات نہیں ہے کہ یہ تنزیہ کے منافی ہو اور تشبیہ کو ثابت کرنے والا ہو۔ یعنی آیت کے یہ معنیٰ نہیں ہیں کہ جو جو سمع و بصر (سننے اور دیکھنے کی قوتیں) مخلوقات کے لئے ثابت ہیں اسی طرح خدائے تعالیٰ ان کو مخلوقات کی صفتِ سمع و بصر کے کسی واسطے کے بغیر مخلوقات میں خود ہی پیدا کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے صرف سمع اور بصر ہی کا ذکر فرمایا ہے حال آں کہ تمام صفات کی صورت یہی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کی نفی کر دینے سے جبکہ یہ دونوں صفتیں بہت ہی ظاہر ہیں اور مخلوقات میں ان کا ثبوت واضح طور پر نظر آتا ہے، باقی صفات کی خود بخود نفی ہو جاتی ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

اس سے ثابت ہو گیا کہ نہ خدا کی ذات کو پہچانا جا سکتا ہے نہ اس کی صفات کو۔ آدمی جس طرح حق تعالیٰ کی ذات کی معرفت میں عاجز ہے اسی طرح اس کی صفات کی معرفت میں بھی عاجز ہے۔ خاک کو رب الارباب سے کیا نسبت۔ (چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک)۔

۲۲۔ معرفت

ولایتِ خاصّہ محمدیہ (صلی اللہ علیہ وسلم)

جاننا چاہئے کہ خاص ولایت محمدیہ (آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام ہوں) مجذوبوں سالکوں کے

ساتھ مخصوص ہے جن کو ''مرادین'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اور ''مریدین'' کو ان کی ذاتی استعدادوں کے مطابق اس ولایت میں کوئی حصہ نہیں ملتا۔ مریدین سے ہماری مراد وہ حضرات ہیں جن کا سلوک ان کے جذب پر مقدم ہو، بجز اس کے کہ مراد محبوب کسی مرید محبّ کی خصوصی تربیت فرمائے اور اس میں تصرف سے کام لے اور اسے اپنے کمالِ تصرف سے ایسا جذب عطا کردے جو خود اس مراد کے جذب کے مثل ہو۔ جیسا کہ امیر المومنین علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ کا معاملہ تھا۔ کیوں کہ بیشک وہ بھی سالک مجذوب تھے۔ لیکن وہ آں حضرت علیہ وعلیٰ آلہ الصلوٰۃ والسلام کی تربیت اور ان میں آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے کمال تصرف کی وجہ سے نیز اس وجہ سے کہ آپ نے ان کو جذب فرمالیا تھا، ولایت خاصہ کے درجے تک پہنچ گئے تھے۔ برخلاف باقی خلفائے ثلثہ کے جو حضرت علی (کرم اللہ وجہہ) سے پہلے ہوئے ہیں۔ کیوں کہ ان کا جذب ان کے سلوک پر مقدم ہے۔ بعینہ اسی طرح جیسا کہ حضرت رسالت مصطفویہ علیہ وعلیٰ آلہ الصلوات والتسلیمات کا حال ہے۔ کیوں کہ آپ کا جذب بھی آپ کے سلوک پر مقدم ہے (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اس سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ ہر مجذوب سالک اس ولائیت خاصہ تک پہنچ سکتا ہے ایسا ہرگز نہیں ہے۔ بلکہ اگر ان ہزارہا مجذوب سالکین میں سے ایک آدمی بھی کئی صدیوں کے بعد ایسا ہو جائے تو اسے غنیمت سمجھنا چاہئے۔ یہ تو اللہ تعالیٰ ہی کا فضل و انعام ہے وہ جسے چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔ اور اللہ بڑے ہی فضل والا ہے۔ اور حق تعالیٰ ہمارے سردار محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی آل پر رحمتیں اور سلامتیاں نازل فرمائے۔

۲۳۔ معرفت

سالک مجذوب اور مجذوب سالک کے مراتب

سالک مجذوب کو معرفت میں، مجذوب سالک پر فضیلت ہوتی ہے۔ اور محبت کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیوں کہ حق تعالیٰ سبحانہ مجذوب سالک کی تربیت اس کی ابتدائی حالت سے آخر تک اپنی خصوصی محبت سے فرماتا ہے اور اس کو اپنی عنایتِ کاملہ سے اپنی بارگاہِ قدس کی طرف جذب فرمالیتا ہے۔

یہاں معرفت سے ہماری مراد وہ معرفت ہے جس کا تعلق تجلیاتِ افعالیہ یعنی اشیائے کونیہ کی معرفت اور اللہ تعالیٰ کی صفاتِ اضافیہ سے ہے۔ لیکن وہ معرفت جس کا تعلق حق تعالیٰ کی ذات سے

ہے جس کو جہل سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اسی طرح وہ معرفت جس کا تعلق صفاتِ سلبیہ تنزیہ سے ہے جو کہ محض حیرت پر مشتمل ہوتی ہے۔ اسی طرح وہ معرفت جس کا تعلق صفتِ ذاتیہ موجودہ سے ہے، اور ۴۔ وہ معرفت جس کا تعلق شئونِ ذاتیہ اعتباریہ سے ہے، تو مجذوبِ سالک ان چاروں معرفتوں کا زیادہ مستحق ہوتا ہے اور وہ ان کی تفصیلات کے زیادہ مناسب ہوتا ہے۔

رہ گئیں وہ معرفتیں جن کا تعلق مقاماتِ عشرہ یعنی زہد، توکل، صبر اور رضا وغیرہ سے ہوتا ہے تو سالک مجذوب ہی ان معرفتوں اور ان کی تفصیلات کے قابل ہوا کرتا ہے۔ کیوں کہ وہ تفصیل کے ساتھ ان مقامات کو طے کرتا ہے اور درجہ بدرجہ ان پر سے گذرتا ہے۔ وہ ہر مقام کی باریکیوں کو تفصیلی طور پر پہچانتا ہے جنہیں مجذوب سالک نہیں پہچانتا۔ کیوں کہ اس کے حق میں یہ تمام مقامات سمیٹ دیئے جاتے ہیں اور ہر مقام کا جوہر اور خلاصہ اسے حاصل ہوجاتا ہے جو سالک مجذوب کو حاصل نہیں ہوتا۔ لہٰذا سالکِ مجذوب ان مقامات میں ظاہر اور صورت کے اعتبار سے زیادہ کامل ہوتا ہے۔ اور مجذوب سالک ان مقامات میں جوہر اور خلاصہ کے اعتبار سے زیادہ کامل ہوتا ہے۔

اسی لئے عوام نے جو صرف صورتوں کی طرف دیکھتے ہیں یہ سمجھ لیا ہے کہ مقامِ زہد، توکل، صبر اور رضا وغیرہ میں اول (یعنی سالکِ مجذوب) بہ نسبت دوسرے (یعنی مجذوبِ سالک) کے زیادہ کامل ہوتا ہے۔ وہ یہ بات نہیں جانتے کہ دوسرے گروہ یعنی مجذوب سالک میں رغبت کا پایا جانا، اس کے کمالِ زہد کے منافی نہیں ہوتا۔ اور اس میں ناپسندیدگی کا پایا جانا رضا کے منافی نہیں ہوتا۔ کیوں کہ اس کی یہ رغبت بھی اللہ تعالیٰ کی وجہ سے ہوتی ہے، اس کا اسباب کے ساتھ تعلق بھی اللہ سبحانہٗ کی وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح اس میں ناپسندیدگی کا پایا جانا بھی اللہ عزوجل ہی کہ وجہ سے ہوتا ہے۔ باوجودے کہ اس میں یہ تمام اوصاف خالص اللہ سبحانہ کے لئے ہی ہوتے ہیں وہ دنیا کی طرف رغبت کرتا ہے تو صرف اللہ سبحانہ کی وجہ سے کرتا ہے کسی غیر کی وجہ سے نہیں کرتا۔ اور اگر اس کی رغبت اپنے نفس کے لئے ہو تو چوں کہ اس کا نفس بھی اس کے پروردگار کا فرماں بردار ہوچکا ہے لہٰذا یہ رغبت بھی درحقیقت اپنے پروردگارِ عزوجل ہی کے لئے ہوگی۔

۲۴۔ معرفت

صورتِ ایمان اور حقیقتِ ایمان

لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ کے ذکر سے مقصود، باطل معبودوں کی نفی کرنا ہے، خواہ وہ آفاقی ہوں اور خواہ

انفسی۔ آفاقی معبودوں سے مراد، کافروں اور فاجروں کے باطل معبود ہیں۔ مثلا لات اور عُزّیٰ۔ اور معبودانِ انفسی سے مراد، نفسانی خواہشات ہیں جیسا کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے: اَفَرَاَیۡتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوَاهُ (تو کیا آپ نے ان لوگوں کو دیکھا جنہوں نے اپنی خواہشات ہی کو اپنا خدا بنالیا ہے) ایمان، یعنی تصدیق قلبی جس کا ہمیں ظاہر شریعت نے مکلّف بنایا ہے، آفاقی معبودانِ باطل کی نفی کے لئے کافی ہے۔ لیکن انفسی معبودانِ باطل کی نفی کے لئے نفسِ امّارہ کا تزکیہ درکار ہے جو اہل اللہ کے راستے پر چلنے (سلوک) کا حاصل ہے۔ ایمانِ حقیقی ان دونوں قسم کے معبودانِ باطل کی نفی سے وابستہ ہے۔ لیکن ایمان کے متعلق ظاہر شریعت کا حکم محض معبودانِ آفاقی کے ابطال ونفی سے بھی ثابت ہوجاتا ہے۔ مگر اس قسم کا ایمان محض ایمان کی صورت ہوتی ہے۔ ایمان کی حقیقت تو معبودانِ انفسی کے ابطال پر ہی منحصر ہے صورت ایمان کے تو زائل ہونے کا احتمال ہے لیکن حقیقتِ ایمان اس احتمال سے محفوظ ہے۔ کیوں کہ صورتِ ایمان میں اول تو نفسِ امارہ ہی اپنے انکار اور کفر سے باز نہیں رہتا۔ (صورتِ ایمان میں) اس سے زیادہ کچھ حاصل نہیں ہوتا کہ نفس امارہ کی مخالفت کے باوجود قلب میں ایک گونہ تصدیق پیدا ہوجاتی ہے لیکن ایمانِ حقیقی میں خود نفس امارہ، جو اپنی ذات کے اعتبار سے شرکش ہے مطیع وفرماں بردار ہوکر سرکشی سے باز آجاتا اور شرفِ ایمان سے مشرف ہوجاتا ہے۔ ان تکلیفاتِ شرعیہ سے مقصود بھی نفس کو عاجز کرنا اور اسے خراب کرنا ہے۔ کیوں کہ قلب تو بذاتِ خود احکامِ الٰہی جل سلطانہ کا مطیع وفرماں بردار ہی ہوتا ہے۔ اگر قلب میں کسی قسم کی خباثت پیدا ہوتی ہے تو وہ نفس کی ہمسائیگی ہی کی وجہ سے پیدا ہوت ہے:

تواضع ز گردن فرازاں نکوست
گداگر تواضع کند خوئے اوست

بہت اچھی ہے عادت سر بلندی میں تواضع کی
گدا مجبور ہے عادت سے گر اس نے تواضع کی

لہٰذا تزکیۂ نفس ضروری ٹھہرا تا کہ ایمان کی حقیقت حاصل ہو سکے اور وہ زوال سے محفوظ ہوجائے۔ تزکیۂ نفس کا تعلق درجۂ ولایت سے ہوتا ہے جس سے مراد فنا اور بقا ہے۔ جب تک کوئی آدمی درجۂ ولایت تک نہ پہنچ جائے اطمینان نفس ممکن نہیں ہے۔ اور جب تک نفس اطمینان سے وابستہ نہ ہوجائے حقیقت ایمان کی بوبھی مشامِ جان (جان کے دماغ) تک نہیں پہنچ سکتی۔ اور وہ زوال کے اندیشہ سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ اَلَاۤ اِنَّ اَوۡلِیَآءَ اللّٰهِ لَا خَوۡفٌ عَلَیۡهِمۡ وَلَا هُمۡ یَحۡزَنُوۡنَ

(یادرکھو جولوگ اللہ کے دوست ہیں نہ ڈر ہے ان پر اور نہ وہ غم گین ہوں گے:

از پئے ایں عیش و عشرت ساختن
صد ہزاراں جاں بباید باختن
اس جہاں کے عیش و عشرت کے لئے
چاہئیں تجھے ہزاروں جان کے

۲۵معرفت

طریقت اور حقیقت سے شریعت کا تعلق

شریعت، طریقت، حقیقت، حقیقت سے مراد شریعت کی حقیقت ہے۔ یہ نہیں کہ حقیقت، شریعت سے الگ کوئی چیز ہے۔ طریقت سے مراد، حقیقتِ شریعت تک پہنچنے کا طریقہ ہے

شریعت اور حقیقت سے الگ کوئی اور چیز نہیں ہے۔ شریعت کی حقیقت صحیح طور پر حاصل ہونے سے پہلے صرف شریعت کی صورت کا حصول ہوتا ہے اور شریعت کی حقیقت کا حصول، اطمینان نفس کے مقام میں ہوتا ہے جب کہ آدمی کو درجۂ ولایت میں رسائی حاصل ہو جاتی ہے۔ درجۂ ولایت میں رسائی اور اطمینانِ نفس حاصل ہونے سے پہلے شریعت کی صورت ہوتی ہے جیسا کہ ایمان کے سلسلے میں بیان ہوا ہے کہ اطمینان نفس سے پہلے ایمان کی صورت ہوتی ہے اور اطمینان کے بعد ایمان کی حقیقت حاصل ہو جاتی ہے۔

۲۶۔معرفت

مراتب فنا

''فنا'' سے مراد، حق تعالیٰ جل ذکرہٗ کی ہستی کے شہود کے غلبہ کی وجہ سے ماسوائے حق سبحانہ کو بھول جانا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ روحِ انسانی مع سِرّ، خفی اور اخفیٰ کے بدن کے ساتھ تعلق پیدا ہونے سے پہلے اپنے صانع حقیقی جل سلطانہٗ کا یک گونہ علم رکھتی اور بارگاہِ قدس کے ساتھ اسے ایک طرح کی توجہ حاصل تھی اور چوں کہ اس کی فطرت میں ترقیات کی استعداد رکھ دی گئی تھی اور ان استعدادوں کا ظہور بدنِ عنصری کے ساتھ تعلق ہونے پر منحصر تھا اس لئے لامحالہ اولاً اسے تعشق (فریفتگی) اور محبت کی صفت عطا فرمائی گئی۔ پھر اس کے بعد کے درجے میں اس کی توجہ کو اس

مادی جسم کی طرف پھیر دیا گیا۔ اور ان دونوں (روح اور جسم) میں محبت کا ارتباط اور تعلق بدرجۂ کمال پیدا کر دیا گیا۔ چناں چہ روح نے اس تعلق کی بنا پر اپنے کمال لطافت کے باوجود اپنے آپ کو اس محبوبِ ظلمانی (جسم) میں گم کر دیا۔ اور اپنے وجود کو مع اس کے توابع (سِرّ وخفی واخفیٰ) کے اس ظلمانی محبوب یعنی جسم میں فنا کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے عقل مند لوگ اپنے آپ کو جسم کے علاوہ کچھ اور نہیں سمجھتے اور جسم کے علاوہ کسی اور بات کا اثبات نہیں کرتے۔

فنائے جسمی

اور حضرت حق سبحانہٗ نے جو ارحم الراحمین (سب سے زیادہ رحمت کرنے والا) ہے، اپنے کمالِ رحمت سے انبیاء علیہم السلام کی زبانی جو کہ تمام جہانوں کے لئے رحمت ہیں، **صلوات الله تعالیٰ علیهم و تسلیماته علیٰ جمیعهم عموماً علی افضلهم و خاتمهم خصوصاً** (ان سب پر اللہ تعالیٰ کی عام رحمتیں اور سلامتیاں نازل ہوں اور خصوصیت کے ساتھ ان میں سے افضل ترین اور ان کے خاتم پر) لوگوں کو اپنی بارگاہِ قدس کی طرف بلایا اور اس تعلقِ ظلمانی سے منع فرمایا۔ اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے: **قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ** اے پیغمبر! کہہ دیجئے کہ (موسیٰ علیہ السلام پر کتاب) اللہ ہی نے اتاری تھی پھر آپ ان کو چھوڑ دیجئے)

جس کسی کو سعادتِ ازلی حاصل ہوگئی اس نے اِلٹے پیروں واپس ہو کر عالمِ سفلی کی محبت کو الوداع کہا اور عالمِ بالا کی طرف متوجہ ہو گیا اور آہستہ آہستہ پرانی محبت نے غلبہ کیا اور نئی پیدا شدہ دوستی نے زوال کی راہ اختیار کی یہاں تک کہ اس محبوب ظلمانی (یعنی جسدِ عنصری) کے ساتھ مکمل نسیان میسر آ گیا اور اس کی محبت کا کوئی اثر باقی نہیں رہا۔ اس وقت فنائے جسدی حاصل ہوگئی اور دو قدم جن کا اس راہ (طریقت) میں اعتبار کیا گیا ہے جیسا کہ کہا ہے **خُطُوَتَانِ وَقَدْ وَصَلْتَ** (دو قدم ہی تو ہیں۔ اور بس تم پہنچ گئے) ان دو قدموں میں سے اس نے ایک قدم کو انجام تک پہنچا دیا۔

فنائے روحی

اس کے بعد اگر محض فضل ایزدی جل سلطانہٗ کی بنا پر اس مقام سے ترقی حاصل ہو جائے تو آدمی خود روح کے وجود اور اس کے وجود کے توابع کو بھی بھولنا شروع کر دیتا ہے اور آناً فاناً یہ بھول بھی بڑھتی ہی چلی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ آدمی اپنے آپ کو بالکلیہ بھلا دیتا ہے اور بجز بارگاہِ واجب الوجود جل سلطانہ کے شہود کے اور کچھ بھی باقی نہیں رہتا۔ اس نسیان کو فنائے روحی سے تعبیر

کرتے ہیں جوان دوقدموں میں سے دوسرا قدم ہے اور روح کے عالمِ سفلی کی طرف نیچے اترنے کا مقصود فنا کی اسی دوسری قسم کا حاصل کرنا تھا اس کے بغیر یہ دولت میسر نہیں آسکتی تھی۔

ایک دقیق راز

اوراس میں جو دقیق راز ہے وہ باکمال اہل اللہ پر مخفی نہیں ہے، اور وہ راز یہ ہے کہ روح کے واسطے اپنے آپ کو بھول جانے کے لئے کسی غیر کے ساتھ شدید محبت اور کمال مؤدت کا حاصل ہونا ضروری ہے۔ اور محبت کا غلبہ جیسا کہ حاضر کے حق میں ہوتا ہے اس کے مثل غائب کے حق میں نہیں ہوا کرتا۔ لہٰذا اولاً تو روح نے حاضر میں کمالِ محبت کو حاصل کیا جو خود روح کو فنا کردینے والا تھا، پھر دوسرے درجے میں اپنے آپ کو فنا کرنے کے لئے غیب میں اسی محبت سے کام لیا۔ یہ وہ دقیق راز ہے جسے اکابرِ عارفین کے علاوہ دوسرے لوگ نہیں جانتے۔

فنائے قلبی

رہ گیا قلب جسے حقیقتِ جامعہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ اس وقت روح ہی کے تابع ہوتا ہے۔ لہذا جب وہ ترقی کر کے اپنے مقام سے روح کے مقام می پہنچ گیا تو اسے بھی روح کی متابعت میں یہی نسیان حاصل ہوگیا۔ اور اس کے فنا کے ساتھ خود بھی فنا ہوگیا۔

فنائے نفس

رہ گیا نفس تو اس کا تزکیہ مقامِ قلب میں پہنچ جانے کے بعد ہوتا ہے۔ اور یہ اس کے بعد پیش آتا ہے جب قلب ترقی کر کے خود، مقامِ روح میں پہنچ جاتا ہے۔ صاحب عوارف (۱) جو شیخ الشیوخ ہیں، نسیانِ مذکور کو مادۂ نفس میں ثابت نہیں کرتے۔ وہ نفس کی کمال پاکیزگی اسی میں بتاتے ہیں کہ نفس، مقامِ قلب میں رسائی حاصل کرلے۔ لیکن یہ حقیر کہتا ہے کہ نسیانِ مذکور مادۂ نفس میں بھی حاصل ہوتا ہے۔ لیکن نفس کے ترقی کر کے مقامِ قلب سے مقامِ روح میں پہنچ جانے کے بعد ہوتا ہے لہٰذا نفس کے لئے بھی فنا متحقق ہوتی ہے جیسی کہ قلب کو ہوتی ہے۔ یہ نفس ہی تو ہے جو حصول

۱۔ حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی رحمۃ اللہ علیہ سہروردیہ سلسلے کے سرخیل ہیں۔ آپ اپنے چچا ابوالنجیب سہروردیؒ کے مرید وخلیفہ تھے۔ آپ ہی کے خلیفہ حضرت بہاء الدین زکریا ملتانیؒ تھے۔ آپ کی تصنیف ''عوارف المعارف'' تصوف کی مشہور کتاب ہے۔ ۶۳۲ھ بغداد شریف میں آپ کا وصال ہوا۔

اطمینان کے بعد اپنے پروردگار کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور مقامِ قلب سے مقلِبِ قلب (دل کو پھرنے والے یعنی خدا تعالیٰ) کے ساتھ تعلق استوار کر کے راضی اور مرضی (پسندیدہ) بن جاتا ہے۔ حق سبحانہٗ وتعالیٰ نے اسی کی شان میں فرمایا ہے: **یَا اَیَّتُھَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِیْ اِلٰی رَبِّكِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً** (اے نفسِ مطمئنہ! (اب تو) اپنے پروردگار کی طرف راضی اور پسندیدہ بن کر واپس آ جا)۔ البتہ جب تک وہ مقامِ قلب میں رہتا ہے جس کی شیخ الشیوخ نے خبر دی ہے اور جس کا نام انہوں نے نفسِ مطمئنہ رکھا ہے، اس وقت تک نسیانِ مذکور اس کے حق میں مفقود ہوتا ہے۔ بلکہ اس مقام میں تو اسے اطمینان کا نام بھی زیب نہیں دیتا۔ وہ تزکیہ یافتہ تو ہو گیا ہے لیکن ابھی تک اطمینان کے ساتھ اسے وابستگی حاصل نہیں ہوئی۔ مقامِ قلب تو تغیر و تبدل کا مقام ہے۔ اطمینان اس کی ضد ہے۔ لہٰذا اس مقام سے نکل جانا اطمینان کی شرط ہے۔ ہر آدمی کی فہم اس مقام تک نہیں پہنچتی۔ **ذٰلِكَ فَضْلُ اللهِ یُؤْتِیْهِ مَنْ یَّشَاءُ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیْم** (یہ تو اللہ تعالیٰ کا فضل و انعام ہے۔ وہ جسے چاہتا ہے دیتا ہے۔ اور اللہ بڑے ہی فضل والا ہے)۔

معاملۂ قالب

رہ گیا وہ معاملہ جو قالب (جسم) کے ساتھ ہے تو سوائے ان اعمالِ جوارح (اعضائے بدن کے اعمال) کے جن کو شریعتِ مصطفویہ علیہ وعلیٰ آلہ الصلوٰۃ والسلام نے بیان فرما دیا ہے، سب کچھ ولایتِ معلومہ کے دائرے سے خارج اور جذب و سلوک کے دونوں طریقوں سے باہر کی بات ہے کیوں کہ اس کا معاملہ تصفیۂ قلب اور تزکیۂ نفس کے علاوہ ہے۔ اکابر اولیاء اللہ میں سے قلیل ترین حضرات کے سوا کسی کو اس مقام کے علوم و معارف کی کوئی اطلاع نہیں دی گئی۔ چوں کہ کسی نے بھی اس سلسلے میں تفصیل سے بات نہیں فرمائی۔ اور کلامِ ربانی (قرآن پاک) اور احادیثِ نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام میں اگرچہ اس کا ذکر آیا ہے لیکن محض اشارات و رموز ہی میں آیا ہے۔ لہٰذا یہ ضعیف بھی اس مبحث کے متعلق کوئی بات نہیں کرتا۔ اور ولایتِ معروفہ کے مرتبے میں جو فنا کے مراتب ہوتے ہیں، انہی کے بیان پر اقتصار کرتا ہے۔ اگر اس کے بعد کبھی سامعین میں اس بات کو سمجھنے کی استعداد معلوم ہوئی تو اپنی معلومات اور سامعین کی فہم کے اندازہ کے مطابق اس سلسلے میں لب کشائی کروں گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور حق تعالیٰ سبحانہٗ ہی توفیق عطا فرمانے والا اور درست بات دل میں ڈالنے والا ہے۔

جاننا چاہئے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ جسے فنائے روحی میسر ہو جائے اسے فنائے قلبی بھی نصیب ہو جاتی ہے، اتنی بات ضرور ہے کہ قلب کو روح کی طرف جو اس کے لئے بمنزلہ باپ کے ہے ایک طرح کا میلان پیدا ہو جاتا ہے اور نفس سے جو قلب کے لئے بمنزلہ ماں کے ہے روگردانی اور اعراض حاصل ہو جاتا ہے۔ اگر اس کا یہ میلان غلبہ کرے اور اسے پوری طرح سے باپ کی جانب کھینچ لے اور اس (روح) کے مقام میں اسے پہنچادے تو اس وقت وہ باپ کی صفت یعنی فنا کے ساتھ متصف ہو جاتا ہے۔ نفس کا حال بھی اسی طرح کا ہے کہ فنائے روحی اور فنائے قلبی سے اس کی فنا لازم نہیں آتی۔ مختصر یہ ہے کہ نفس کو اپنے لڑکے یعنی قلب کی طرف ایک قسم کا میلان اور کشش پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر یہ میلان غالب آجائے اور اسے لڑکے کے مرتبہ میں جو خود صالح باپ کے مقام میں پہنچ چکا ہے، پہنچادے تو وہ لامحالہ لڑکے کی صفت کے ساتھ، جو اپنے باپ کے خلق کے سات متخلق (آراستہ) ہو چکا ہے، متصف ہو جاتا ہے اور فنا کو حاصل کر لیتا ہے۔

فنائے سر و خفی و اخفیٰ

نیز وہ تینوں مراتب جو روح سے اوپر ہیں، ان کا بھی یہی حال ہے کہ روح کے فنا ہو جانے سے ان کی فنا لازم نہیں آتی، البتہ اگر روح کے ہبوط (نیچے اترنے) کے وقت ان تینوں مرتبوں نے بھی کلی طور پر یا جزوی طور پر روح کی موافقت میں اسی وقت ہبوط کیا ہو (نیچے اتر آئے ہوں) اور روح کی محبت کا غلبہ ان میں بھی سرایت کر گیا ہو اور اپنی ذاتوں کے نسیان کے مرتبے تک انہیں پہنچادیا ہو، تو ہوسکتا ہے کہ واپس لوٹتے وقت ان تینوں کو بھی کلی یا جزوی طور پر فنا حاصل ہو جائے اور روح کی طرح وہ سب بھی فانی ہو جائیں۔

علامت فنائے قلب

واضح رہے کہ خطرات کا قلب سے بالکلیہ اُٹھ جانا، اس کے ماسوائے حق سبحانہ کو بھول جانے کی علامت ہے۔ کیوں کہ خود خطرۂ قلبی سے مراد دل میں کسی چیز کا حاصل ہونا اور اس چیز کا خیال دل میں گذرنا ہے خواہ ابتداءً یعنی خود بخود وہ خیال آیا ہو، یا یاد کرنے آیا ہو۔ اور یہ کسی چیز کا دل میں آنا اور اس کے خیال کا دل میں گذرنا ہی علم ہے۔ کسی چیز کے خیال کا دل میں آنا جب بالکل ہی منتفی (مٹ) ہو جائے یعنی اس حد تک کہ اگر اسے بہ تکلف بھی لانا چاہیں تو نہ آئے اور اگر اسے یاد کرائیں تب بھی یاد نہ آئے تو اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ علم بالکلیہ زائل ہو گیا۔ اور یہ زوالِ علم

وہی نسیان ہے جو فنا میں معتبر ہے۔

یہ ہے مقامِ فنا کی وضاحت کا آخری بیان۔ مشائخ میں سے کسی نے بھی اس تفصیل کے ساتھ اس مقام میں گفتگو نہیں فرمائی اور حق سبحانہ وتعالیٰ کے سوا ہر چیز کو بھول جانے سے زیادہ فنا کے کوئی اور معنیٰ نہیں بتائے۔ اب بھی اس موضوع پر مزید گفتگو کی بڑی گنجائش ہے۔ اگر توفیقِ خداوندی جل سلطانہٗ مدد فرمائے تو یہ فقیر اس سے بھی زیادہ تفصیل کے ساتھ گفتگو کرے گا۔ کیوں کہ یہ مقام طالبین کے غلطی میں مبتلا ہونے کا مقام ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم بالصواب

۲۷۔ معرفت

واجب تعالیٰ کے ساتھ روح کا اشتباہ

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ سالک کی نظر عالمِ ارواح پر پڑتی ہے اور اس وجہ سے کہ عالمِ ارواح کو مرتبۂ وجوب کے ساتھ مناسبت ہوتی ہے، اگر چہ یہ مناسبت محض صورت کے اعتبار ہی سے ہوتی ہے، تو سالک اس عالم ہی کو حق سمجھ لیتا ہے اور اس عالم کے مشاہدہ کو، مشاہدۂ حق جل سلطانہٗ تصور کر لیتا ہے اور اس سے محظوظ اور لذت اندوز ہونے لگتا ہے۔ اور چوں کہ عالمِ ارواح کو عالمِ اجساد کے ساتھ بھی ایک طرح کا تعلق حاصل ہے۔ لہٰذا اس عالم کے مشہود کو اس عالم میں کثرت کے اندر وحدت کا شہود سمجھ لیتا ہے۔ اور احاطۂ ذاتیہ اور معیتِ ذاتیہ کا حکم لگانے لگتا ہے۔ اور ان تخیلات کی وجہ سے ترقی اور مطلوبِ حقیقی تک پہنچنے کی راہ سالک پر بند ہو جاتی ہے۔ اگر اس مرتبے سے اسے آگے نہ بڑھائیں اور باطل سے حق تک نہ پہنچائیں تو افسوس صد افسوس ہے۔ بعض مشائخ اس مقام میں تیس سال تک روح کو خدا سمجھ کر اس کی پرستش کرتے رہے ہیں اور جب (توفیقِ حق نے) انہیں اس مقام سے گذار دیا تو اس کی برائی کا انہیں علم ہوا۔ اس خدا کا شکر ہے جس نے ہمیں اس کی رہنمائی فرمائی۔ اگر اللہ تعالیٰ نے ہماری رہنمائی نہ فرمائی ہوتی تو ہم راہ نہیں پا سکتے تھے۔ یقیناً ہمارے پروردگار کے تمام رسول حق لے کر ہی آئے تھے۔

۲۸۔ معرفت

وجود صفات سے بعض لوگوں کے انکار کی وجہ

بعض مشائخ نے جو واجب تعالیٰ جل شانہٗ کی صفات کے (الگ) وجود سے انکار کر دیا ہے

اور انہوں نے صفات کو خارج میں عینِ ذات کہہ دیا ہے تو اُن کی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات تجلیاتِ صفاتیہ کے مرتبہ میں ہیں۔ صفات ان کے لئے ذات جل شانہٗ کے مشاہدے کے آئینے بن گئی ہیں۔ اور آئینے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ (خود) دیکھنے والے کی نظر سے مخفی ہو جاتا ہے (اور وہی چیز نظر میں آتی ہے جو آئینے کے بالمقابل ہوتی ہے) لہٰذا صفات لامحالہ آئینہ بن جانے کے حکم کی وجہ سے ان کی نگاہوں سے پوشیدہ ہو گئی ہیں۔ اور چوں کہ صفات انھیں نظر نہیں آتیں اس لئے وہ فیصلہ دے دیتے ہیں کہ وہ خارج میں عین ذات ہیں اور علم کے مرتبے میں جو انہوں نے ذات تعالیٰ و تقدس کے ساتھ صفات کی مغائرت (غیر ہونا) ثابت کی ہے تو وہ محض اس بنا پر ہے، تا کہ بالکلیہ صفات کی نفی لازم نہ آ جائے۔

اور اگر یہ بعض حضرات اس مقام سے اور اوپر پہنچ جاتے اور ان کا شہود، صفات کے ان آئینوں سے باہر نکل جاتا تو وہ حقیقتِ حال کو جو کچھ کہ ہے جان لیتے اور سمجھ جاتے کہ علمائے سنت کا یہ فیصلہ صحیح اور واقعے کے مطابق اور فانوسِ نبوت علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام والتحیہ سے ماخوذ ہے کہ صفات (الگ) موجود ہیں اور وہ ذات پر زائد ہیں۔

۲۹۔ معرفت

کفر شریعت اور کفر حقیقت

(کارکنانِ قضا وقدر) جس کسی کو محض اپنے فضل سے ترقیات کی دولت سے مشرف فرمانا چاہتے ہیں ہر مقام میں اسے فنا اور بقا عطا فرما دیتے ہیں۔ جب تک اس کو نزول کے مقام میں کچھ فنا اور بقا میسر نہ آ جائے، اس مقام سے اوپر کی طرف عروج کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ یہی اللہ کا طریقہ ہے جو اس سے پہلے بھی گذر رہا ہے۔ اور تم اللہ تعالیٰ کے طریقے میں کسی قسم کی تبدیلی ہرگز نہیں پاؤ گے ایک عزیز فرماتے ہیں:

بکفر و باسلام یکساں نگر
کہ ہر یک ز دیوانِ او دفترے ست
کفر اور اسلام کو یوں جانئے
ہیں دو دفتر اس کے ہی دیوان کے

کفر اور اسلام کو ایک ہی نظر سے دیکھنا غلبۂ توحید اور افراطِ سُکر کے وقت میں ہوا کرتا ہے،

جو جمعِ محض کے مقام میں حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ فنا اور ہلاک ہو جانے کا مقام ہے۔ اور یہ دیکھنا سالک کے اپنے اختیار سے نہیں ہوتا۔ لہٰذا وہ قطعاً معذور ہوتا ہے۔ جس سالک کو اس مقام سے گذرنا نصیب نہ ہوا اور وہ فرق بعد الجمع کے مقام تک رسائی حاصل نہ کر سکے، حقیقی اسلام کی بو اس کے مشامِ جان تک کبھی بھی نہیں پہنچ سکے گی اور وہ تا ابد کفرِ حقیقی میں گرفتار رہے گا۔ اور حق تعالیٰ سبحانہ کی رضامندی کو اس کی ناراضی سے جُدا نہیں کر سکے گا:

ہر کس کہ کشتہ گشت ازاں خالِ ہندوش
گرچہ شہید رفت مسلماں نمی رود
اس کے سیاہ تل پہ جو قربان ہوگیا
ہو کر شہید بھی وہ مسلماں نہیں رہا

خالِ ہندُوِی (سیاہ تل) تاریکی اور پوشیدگی کی خبر دیتا ہے جو کہ مقامِ کفر ہی کے مناسب ہے۔ مسلمانی سے کوئی مناسبت نہیں رکھتا۔ اور جس طرح مرتبہ شریعت میں اسلام اور کفر کے درمیان امتیاز نہ کرنا کفرِ شریعت ہے، اسی طرح حقیقت کے مرتبے میں ان دونوں کے درمیان امتیاز نہ کرنا کفرِ حقیقت ہے۔ نیز غلبہ حال کے ظہور سے پہلے، اسلام اور کفر کے درمیان امتیاز نہ کرنا جس طرح اہل شریعت کے نزدیک کفر ہے، اہل حقیقت کے نزدیک بھی کفر ہے اور قابل مذمت ہے اہل شریعت اور اہل حقیقت کے درمیان اگر کچھ اختلاف ہے تو وہ غلبہ حال کی صورت میں ہے جیسا کہ منصور(۱) حلاج کا معاملہ ہوا جو کہ مغلوب الحال تھا۔

اہل شریعت نے اس کے کفر کا حکم دیا ہے۔ اہل حقیقت نے نہیں۔ تاہم اہل حقیقت کے نزدیک بھی کوتاہی اس کی دامن گیر ہے وہ اسے کاملین میں سے شامل نہیں کرتے۔ اور حقیقی مسلمانوں میں سے نہیں سمجھتے۔ (حسین بن) منصور کا یہ شعر اسی مضمون کا شاہد ہے:

كَفَرْتُ بِدِيْنِ اللهِ وَالْكُفْرُ وَاجِبٌ
لَدَيَّ وَعِنْدَ الْمُسْلِمِيْنَ قَبِيْحُ
ہوا کافر میں دینِ حق سے مجھ پر کفر واجب ہے
اگر چہ سب مسلمانوں کے ہاں یہ کفر بدتر ہے

۱۔ حسین بن منصور حلاج کی کنیت ابو المغیث اور وطن بیضائے فارس ہے اس کو دعوائے "انا الحق" کی پاداش میں بزمانہ خلیفہ مقتدر عباسی ۳۰۹ھ میں بغداد میں قتل کیا گیا۔

لہٰذا غلبۂ حال کے ظہور سے پہلے، اصحابِ احوال کی پیروی کرنا اور فرق نہ کرنا بدتمیزی ہے، الحاد و زندقہ ہے، اور کفرِ شریعت و حقیقت ہے۔ اللہ سبحانہ ہمیں اور تمام مسلمانوں کو ایسی تقلیدات سے محفوظ رکھے۔ تقلید کے شایانِ شان تو علومِ شرعیہ ہی ہیں۔ نجاتِ ابدی حنفیؒ اور شافعی رحمہما اللہ کی تقلید ہی میں منحصر ہے۔

جنیدؒ(۱) اور شبلی (۲) رحمہما اللہ کے اقوال دو مصلحتوں سے کارآمد ہوتے ہیں۔ ظہورِ احوال سے پہلے ان اقوال کا سننا طالبین کے لئے ان احوال کی طرف شوق دلانے کا باعث بنتا ہے اور ایک قسم کا وجد پیدا کر دیتا ہے۔ ظہورِ احوال کے بعد وہ انہی اقوال کو اپنے احوال کی کسوٹی اور مصداق بنا لیتے ہیں۔ ان دونوں مصلحتوں کے بغیر ان حضرات کے اقوال کو جاننا اور ان میں غور و فکر کرنا ممنوع ہے، اس میں نقصان کا احتمال غالب ہے۔ اور جس مقام میں ضرر کا ذرا بھی وہم پایا جاتا ہو، عقل مند لوگ اس کی طرف پیش قدمی نہیں کرتے، تو جہاں ظن غالب ہو وہاں کیسے ممکن ہے۔

۳۰۔ معرفت

اسمِ اَلْمُضِلّ کی راہ سے کفار کے واصل ہونے کی تحقیق

بعض مشائخِ طریقت قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم نے سُکر اور غلبۂ حال میں فرمایا ہے کہ کافر بھی مؤمن کی طرح مقصودِ حقیقی سے واصل ہو جاتا ہے۔ اگر چہ ان کے اصول کی راہ مختلف اور جدا واقع ہوئی ہے، کیوں کہ کفار، خدا کے نام ''اَلْمُضِلّ'' (راہ سے گمراہ کر دینے والا) کی راہ سے واصل ہوتے ہیں اور اہل اسلام خدا کے نام ''اَلْهَادِیْ'' (رہنمائی فرمانے والا) کی راہ سے۔ ان حضرات نے اس مقام میں اسی جیسی بہت سی باتیں کہی ہیں۔ کچھ دوسرے لوگوں نے بھی جو اس بلند مرتبہ جماعت کے ساتھ تشبہ اختیار کئے ہوئے ہیں اس بارے میں محض تقلید کے طور پر یا توحیدِ صوری کے انوار کے ظہور کے وقت بہت سی باتیں کہہ ڈالی ہیں اور سادہ دل لوگوں کو راہ سے بھٹکا گئے ہیں۔

۱۔ حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ سید الطائفہ کے لقب سے مشہور ہیں آپ کا مولد و وطن اور مدفن بغداد ہے۔ حضرت سری سقطی رحمۃ اللہ علیہ کے بھانجے اور خلیفہ تھے۔ ۲۹۷ھ میں وصال ہوا۔

۲۔ حضرت شبلی رحمۃ اللہ علیہ کی کنیت ابوبکر ہے۔ ۲۴۶ھ بغداد یا سامرہ میں ولادت ہوئی۔ ۳۳۴ھ میں اٹھاسی سال کی عمر میں بغداد میں وفات پائی۔ آخر عمر میں اس خیال سے کہ نہ جانے کب موت آجائے لا الٰہ الا اللہ جگہ صرف ''اللہ اللہ'' کہنے لگے تھے۔

اس بات کی حقیقت ایک دوسرے انداز پر ہے جسے اکابر اہل اللہ پر جو استقامتِ حال سے مشرف ہیں منکشف فرمایا گیا ہے۔ اس میں سے مختصراً کچھ یہاں تحریر کر دیا جاتا ہے۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

جاننا چاہئے کہ سالک پر اثنائے راہ میں قرب اور معیتِ حق سبحانہٗ کو چیزوں کے ساتھ خواہ وہ چیز کوئی سی اور کیسی بھی ہو، ظاہر کیا جاتا ہے اور سالک اس وقت ذاتِ حق سبحانہ کو ہر چیز کے ساتھ موجود پاتا ہے۔ اور معیتِ ذاتیہ، قربِ ذاتی، احاطہ اور سریانِ ذاتی کا حکم لگاتا ہے۔ وہ اس قرب و معیت میں ساری چیزوں کو یکساں جانتا ہے۔ وہ چیز خواہ مومن ہو یا کافر یہی قرب اور معیّت کا شہود اس جماعت کے لئے سابقہ حکم لگانے کا باعث ہوا ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔

لیکن اربابِ صحو (ہوش والے) اور اصحاب تمیز جانتے ہیں کہ اس بارگاہ، حق جل سلطانہ سے قرب اور معیت فرض کر لنے کے باوجود یہ لازم نہیں آتا کہ وہ بھی اس سے قریب ہیں اور اس کے ساتھ ہیں۔ کیوں کہ قرب اور وصل تو علم کے اعتبار سے ہوتا ہے اور علم کافر میں مفقود ہے۔ بلکہ عام مؤمنین کے بارے میں بھی لفظ ''وصل'' کا اطلاق نہیں کرتے، جب تک کہ وہ درجۂ ولایت تک نہ پہنچ جائے اور اس کو بقاباللہ کا مقام حاصل نہ ہو جائے وہ واصل نہیں ہے اکابر اولیاء اللہ کا یہی مذہب ہے۔ ایک بزرگ فرماتے ہیں:

دوست نزدیک تر از من بہ من است
وین ست مشکل کہ من از وے دورم
دوست مجھ سے بھی زیادہ ہے مرے نزدیک تر
پر یہ مشکل ہے کہ میں ہی خود ہوں اس سے دور تر

یہ دوری، حق تعالیٰ کے قرب کو ذوقی طور پر نہ جاننے کے اعتبار سے ہے بلکہ میں تو کہتا ہوں کہ گمراہی کا منشا اور غباوت (کند ذہنی) کا سرچشمہ خود یہی بندہ ہے اور بس۔ بارگاہِ حق تعالیٰ و تقدس کی جانب سے تو تمام خیر و ہدایت ہی کی فیض رسانی ہو رہی ہے۔ لیکن وہی ہدایت، محل کی خباثت کی وجہ سے گمراہی اور ضلالت کے معنیٰ پیدا کر لیتی ہے۔ اگر چہ یہ معنیٰ بھی حق سبحانہ وتعالیٰ ہی کے پیدا کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کی مثال صالح غذا کی طرح ہے۔ کہ بیماروں میں بوجہ ردی اَخلاط اور فاسد مواد کے وہی صالح غذا فسادِ مزاج کا سبب اور بدن کی خرابی کا باعث بن

جاتی ہے۔ لہٰذا اس بارگاہ جل وعلا پر "اَلْمُضِلُّ" نام کا اطلاق اس اعتبار سے ہے کہ وہی ان میں گمراہی کو پیدا کرتا ہے۔ مگر یہ گمراہی خود ان ہی کی ذاتوں کا تقاضا ہوتی ہے جو حق سبحانہ وتعالیٰ کے پیدا کرنے سے وجود میں آگئی ہے۔ اس لئے ان لوگوں کو خدا کے نام "اَلْمُضِلُّ" سے بجز اس کے اور کوئی مناسبت نہیں ہے کہ اس نے ان میں گمراہی کو پیدا فرمادیا ہے۔

اس نام کو بھی مذکورہ فعلِ پیدائش سے قطع نظر کرتے ہوئے حق تعالیٰ شانہٗ کی بارگاہ سے کوئی مناسبت نہیں ہے۔ برخلاف خدائے تعالیٰ کے نام "اَلْھَادِیْ" کے کہ باوجود اس سے قطع نظر کرنے کے کہ وہی ان میں ہدایت کو پیدا کرتا ہے، اس نام کو ذاتِ حق تعالیٰ وتقدس کے ساتھ مناسبت ہے کیوں کہ ہدایت کا منشا خیر اور کمال ہوتا ہے۔ اور ضلالت (گمراہی) کا منشا شر اور نقصان ہوا کرتا ہے۔ اور اول یعنی ہدایت، حق تعالیٰ کی بارگاہ قدس کے لائق ہے اور دوسری یعنی ضلالت اس کے لائق نہیں ہے کیوں کہ حق تعالیٰ تو خیرِ محض ہے۔ نیز ضلالت (گمراہی) کو مُضِلٌّ کے ساتھ کچھ بھی مناسبت نہیں ہے۔ بجز اس کے کہ وہ حق تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے۔ کیوں کہ وہ شرارتِ محض ہے اور اس کے برعکس حق تعالیٰ کی ذات کمالِ محض ہے۔

اور ہدایت کو "ھَادِیْ" کے ساتھ مخلوق ہونے کی مناسبت کے علاوہ ایک دوسری مناسبت بھی ہے اور وہ ان دونوں میں خیریت (خیر ہونا) اور کمال کا پایا جانا ہے جیسا کہ ابھی ابھی اس کی طرف اشارہ گذر چکا ہے۔ لہٰذا گمراہ آدمی کے لئے تو "مُضِلٌّ" تک راہ ہی نہیں ہے اور ہدایت پانے والے آدمی کے لئے "اَلْھَادِیْ" تک راہ ہے۔ کیوں کہ اول یعنی ضلالت (گمراہی) میں اس جہت کی مناسبت نہیں پائی جاتی جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہو۔ اور دوسری یعنی ہدایت میں جہتِ مشترک کی مناسبت پائی جاتی ہے۔ لہٰذا ہدیات پانے والا آدمی تو ہدایت کے واسطے سے "ہادی" تک پہنچ جاتا ہے اور گمراہ آدمی ضلالت کے واسطہ سے مُضِلٌّ تک رسائی حاصل نہیں کرتا۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔

مثال

یہ بات ایک مثال سے واضح ہوجاتی ہے۔ صفرا کے مریض کے لئے اس کے فسادِ مزاج کی وجہ سے شیرینی تلخ ہوتی ہے۔ چناں چہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ صفرا کا مریض اس تلخی کے ذریعے سے شیرینی سے واصل ہوا ہے۔ کیوں کہ شیرینی میں تلخی تو بالکل بھی موجود نہیں ہے۔ وہی شیرینی بوجہ اس کے کہ صفرا کے مریض کا مزاج بگڑا ہوا ہے تلخی کے معنیٰ پیدا کرلیتی ہے۔ اور یہ تلخی اگرچہ ایک عارض کی

وجہ سے پیدا ہوئی ہے لیکن صفرا کے مریض کے لئے شیرینی تک وصول سے مانع بن گئی ہے لہذا گمراہی درحقیقت گمراہ آدمی کے لئے "مُضِلّ" تک رسائی کی مانع ہے، رسائی کا باعث نہیں ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ قبطی آدمی قلبی بیماری اور موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ دشمنی کے غلبے کی وجہ سے دریائے نیل کے پانی کو خون پاتا تھا۔ کوئی عقل مند نہیں کہتا کہ وہ قبطی خون کے واسطے سے پانی سے واصل تھا۔ یہ خون اس کے لئے پانی تک واصل ہونے سے مانع بن گیا تھا۔ پانی میں خون ہونے کی بالکل کوئی بات نہیں تھی وہ تو اس قبطی کے مزاج کے فساد کی وجہ سے حادث ہوا تھا اور اس کے لئے پانی تک پہنچنے کا مانع بن گیا تھا۔ اسے خوب سمجھ لو۔

لہذا اس جماعت نے حق سبحانہ کے قریب ہونے کا تو لحاظ کیا اور بندے کی جہت کا کوئی لحاظ نہ کرتے ہوئے حق سبحانہٗ کے ساتھ بندے کے قرب کا فیصلہ دے دیا۔ انہوں نے غائب اور حاضر میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ لیکن ارباب صحو و تمیز (ہوش اور تمیز والے) حضرات فرق کرنے والے لوگ ہیں۔ انہوں نے ایسا فیصلہ دیا ہے جو واقعے کے مطابق ہے۔ واللہ سبحانہٗ اعلم۔ اور وہی حق کو حق ثابت کرتا اور راستے کی رہنمائی فرماتا ہے۔

اور وہ جو ہم نے کہا تھا کہ اثنائے راہ میں سالک پر حق سبحانہ وتعالیٰ کا قرب ظاہر ہوتا ہے۔ وہ اس لئے کہا تھا کہ منتہی حضرات اشیا کے ساتھ حق سبحانہ وتعالیٰ کے قرب کو قربِ علمی سمجھتے ہیں اور معیت اور احاطہ اور سریان بھی علمی ہی ہوتا ہے۔ وہ اس مسئلے میں علمائے اہل حق کے موافق ہیں اور علم سابق سے استغفار کرتے ہیں۔ وہ حق تعالیٰ وتقدس کی ذات کو عالم (کائنات) کے ساتھ کوئی نسبت بھی نہیں دیتے۔ اور ہر وہ نسبت جو واقع ہوتی ہے اسے حق سبحانہٗ کی صفات کے ساتھ نیچے لے آتے ہیں۔ وہ ذاتِ حق کو بے چون اور بے چگون جانتے ہیں۔ کسی نسبت کو ثابت کرنا اس مقصد کے منافی (خلاف) ہے۔ لہذا وہ قرب اور معیت جو ذات کے اعتبار سے ہو اسے وہ دونوں طرف سے مسلوب (منفی) سمجھتے ہیں۔ یہ اللہ کا فضل ہے وہ جسے چاہتا ہے دیتا ہے۔ اور اللہ بڑے فضل والا ہے۔

۱۳۱۔ معرفت

سیر کی حقیقت اور اس کی اقسام

سیر اور سلوک سے مراد وہ حرکت ہے جو علم میں ہوتی ہے اور مقولۂ کیف سے تعلق رکھتی ہے۔

حرکتِ اَیْن کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

سیرِ اول

لہٰذا سیر الی اللہ (اللہ کی طرف سیر) سے مراد وہ حرکتِ علمیہ ہے جو علمِ اسفل سے علمِ اعلیٰ تک جاتی ہے، اور اس اعلیٰ سے دوسرے اعلیٰ تک۔ یہاںتک کہ سالک آخر میں تمام علومِ ممکنات کو طے کر لینے اور ان کے بالکلیہ زوال پذیر ہو جانے کے بعد علمِ واجب تک پہنچ جاتا ہے۔ اس حالت کو فنا سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

سیر دوم

اور سیر فی اللہ (اللہ تعالیٰ میں سیر) سے مراد وہ حرکتِ علمیہ ہے جو مراتبِ وجوب میں ہوتی ہے اور جس کا تعلق اسماو صفات اور شیون و اعتبارات اور تقدیسات و تنزیہات سے ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ آخر میں وہ اس مرتبے تک پہنچ جاتا ہے، جسے کسی عبارت سے تعبیر کرنا اور کسی اشارے سے اس کی طرف اشارہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ نہ اس کا کوئی نام رکھا جا سکتا ہے اور نہ کسی کنائے سے اسے ملقب کیا جا سکتا ہے۔ نہ کوئی جاننے والا اسے جان سکتا ہے اور نہ کوئی ادراک کرنے والا اس کا ادراک کر سکتا ہے۔ اس سیر کو بقا کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

سیر سوم

اور سیر عن اللہ باللہ (اللہ کی طرف سے اللہ کے ساتھ سیر) جو تیسری سیر ہوتی ہے اس سے مراد وہ حرکتِ علمیہ ہے جو علمِ اعلیٰ سے علم اسفل کی طرف نیچے اترتی ہے اور اسفل سے پھر اسفل کی طرف۔ یہاں تک کہ سالک ممکنات کی طرف واپس لوٹ آتا ہے اور مراتبِ وجوب کے تمام علوم سے نیچے اتر آتا ہے۔ یہی وہ سالک ہے جو اللہ کے ساتھ اللہ کو بھول گیا ہے اور اللہ کے ساتھ اللہ کی طرف سے واپس آ جاتا ہے۔ یہی پانے والا اور گم کرنے والا ہے۔ یہی واصل و مہجور ہے اور یہی قریب و بعید ہے۔

سیرِ چہارم

اور چوتھی سیر جسے سیر در اشیا کہتے ہیں۔ اس سے مراد، علم اشیا کا حصول ہے جو علومِ اشیا کے زوال کے بعد درجہ بدرجہ ہر ایک چیز کے متعلق حاصل ہوتا ہے (یعنی سیر اول میں تمام اشیاء کے

علوم زوال پذیر ہوجاتے ہیں پھراس کے بعد چوتھی سیر میں درجہ بدرجہ ایک ایک چیز کا علم حاصل ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ تمام اشیا کا علم حاصل ہوجاتا ہے) لہٰذا چوتھی سیر، سیرِ اول کے مقابلے میں ہے اور تیسری سیر، سیرِ دوم کے مقابلے میں ہے جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو۔

حاصل کلام

اور ''سیر الی اللہ'' اور ''سیر فی اللہ'' خود ولایت کو حاصل کرنے کے لئے ہوتی ہے جس سے مراد فنا اور بقا ہے۔ اور تیسری اور چوتھی سیر مقام دعوت کے حصول کے لئے ہوتی ہے جو انبیاء مرسلین کے ساتھ مخصوص ہے۔ خدائے تعالیٰ کی رحمتیں اور سلامتیاں ہوں ان سب پر عموماً اور ان کے افضل ترین پر خصوصاً۔ اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات کے کامل ترین متبعین کا بھی مقام دعوت میں کچھ حصہ ہوتا ہے جیسا کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے: قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْٓ اَدْعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ (اے پیغمبر ﷺ! کہہ دیجئے کہ یہی میری راہ ہے کہ میں خدا کی طرف بصیرت کے ساتھ دعوت دیتا ہوں اور میرے متبعین بھی یہی دعوت دیتے ہیں)۔

۳۲۔ معرفت

کسبی توجہ کی برتری طبعی توجہ پر

کچھ لوگ جو فطری طور پر ہی حضور اور توجہ کا ملکہ رکھتے ہیں اور ان کی اس توجہ میں کسب کو کوئی دخل نہیں ہوتا، تو اس کا راز یہ ہے کہ روح کو بدن کے ساتھ تعلق پیدا ہونے سے پہلے ایک قسم کی توجہ اور حضور حاصل ہوتا ہے جب اسے بدن عنصری کے ساتھ متعلق کر دیا جاتا ہے اور عشق و محبت کی نسبت درمیان میں آجاتی ہے تو روح پوری طرح سے بدن کی طرف ایسی متوجہ ہوجاتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو اور اپنے گذشتہ احوال کو بالکل فراموش کر دیتی ہے۔ ان میں سے کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں۔ جنھیں کسی دوسرے امر کی طرف توجہ غالب ہونے کی وجہ سے سابقہ توجہ بالکل فراموش نہیں ہوتی۔ اور بدن کے ساتھ تعلق ہوجانے کے باوجود اس کا اثر باقی رہ جاتا ہے۔ لہٰذا لامحالہ ان کی یہ توجہ عمل اور کسب کی محتاج نہیں ہوتی۔ لیکن یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ جو لوگ (احوال سابق کو) پوری طرح سے فراموش کر چکے ہوں۔ اگر بدن کے ساتھ تعلق قائم ہوجانے کے بعد انہیں کوئی عروج نصیب ہوتا ہے تو وہ پہلی جماعت سے سبقت لے جاتے ہیں۔ اگر چہ پہلی جماعت بھی ترقی

کرتی ہے، کیوں کہ ان کا (احوال سابق کو) بالکل فراموش کر دینا اور پھر اپنے معشوق یعنی بدن کی طرف پوری طرح متوجہ ہو جانا ان کی لطافتِ استعداد کو بتاتا ہے کہ وہ جس کی طرف بھی متوجہ ہو جاتے ہیں، وہی بن جاتے ہیں اور اس کے ماسوا کو بالکلیہ فراموش کر دیتے ہیں۔ برخلاف اس صورت کے جس میں آدمی احوالِ سابقہ کو نہیں بھولتا۔ کیوں کہ اس سے معشوق کی طرف متوجہ ہونے میں نقص سمجھا جاتا ہے۔ واللہ سبحانہٗ اعلم۔

۳۳۔ معرفت

سابقین اور محبوبین میں فرق

سابقین میں چوں کہ حضور، اول ہی سے حاصل ہے اس لئے ممکن ہے کہ حضور اُن کی کلیت (ظاہر و باطن) میں سرایت کر جائے اور ان کی بصارت، بصیرت کا حکم اختیار کر لے۔ اور ان کا ظاہر، باطن کے رنگ میں رنگ جائے۔ لیکن وہ سرایت جو محبوبوں میں ہوتی ہے وہ دوسری چیز ہے۔ کیوں کہ محبوب حضرات بالکلیہ اپنے آپ سے نکل کر اسی کے ساتھ باقی ہو گئے ہیں اور ان کے وجود کے ذرات میں سے ہر ذرہ اسی کے ساتھ باقی بن گیا ہے، برخلاف سابقین کے کہ ان کے وجود کا بقایا اپنے حال پر ہے، وہ خود اپنے ساتھ باقی ہیں، اس کے ساتھ باقی نہیں ہیں، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ انہوں نے اس کا رنگ اختیار کر لیا ہے۔

۳۴۔ معرفت

بندے کی قدرت واختیار اور اس پر جزا کا مرتب ہونا

حق تعالیٰ سبحانہ کا ارشاد ہے، اور حق تعالیٰ سے زیادہ سچی بات کہنے والا اور کون ہوسکتا ہے کہ وَمَا ظَلَمَهُمُ الله ولٰكِنْ كانوا اَنفسهم يَظْلِمُون (یعنی اور اللہ نے ان پر کوئی ظلم نہیں کیا، وہ تو خود ہی اپنے آپ پر ظلم کرتے تھے) اس آیت کریمہ میں حق سبحانہٗ سے ظلم کی نفی اور ان لوگوں کے لئے ظلم کا ثابت ہونا ظاہر ہے کیوں کہ (خدا کی جانب سے) ظلم کی تخلیق ان کے ارادے کے بعد ہوئی ہے۔ اور ان کا ارادہ اس علم کے بعد صادر ہوتا ہے جو انہیں بھلائی اور برائی کے متعلق حاصل ہے۔ اور بھلائی و برائی دونوں کا شریعت میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے۔ اور یہ بھلائی اور برائی دونوں یکساں طور پر ان کی قدرت میں ہوتی ہیں۔ لہٰذا (پہلے) بندے خود ہی اس برائی کا

ارادہ کرتے ہیں جس کا برا ہونا شریعت میں واضح کر دیا گیا ہے اس کے بعد جیسا کہ وہ ارادہ کرتے ہیں حق تعالیٰ اس برائی کو پیدا کر دیتا ہے اور وہ خود ہی اس خیر اور بھلائی کو چھوڑ دیتے ہیں جو ان کی قدرت میں ہوتی ہے اور جس کا بھلا ہونا شریعت کی رو سے انہیں معلوم ہے۔ لہٰذا اللہ نے ان پر کوئی ظلم نہیں کیا بلکہ وہ تو خود ہی اپنے نفسوں پر ظلم کر رہے ہیں۔

اب یہ بات باقی رہ گئی کہ ان کی قدرت اور ارادہ بھی تو اللہ سبحانہٗ ہی کا پیدا کیا ہوا ہے۔ تو یہ بات بھی ان بندوں سے ظلم کی نفی نہیں کر دیتی کیوں کہ حق تعالیٰ سبحانہٗ نے جو قدرت پیدا فرمائی ہے اس کی نسبت بھلائی اور برائی دونوں کی طرف برابر ہے۔ یہ بات نہیں ہے کہ خدا نے ان میں برائی ہی کی قدرت پیدا کی ہو۔ اور بھلائی کی قدرت پیدا نہ فرمائی ہو۔ جس سے وہ برائی کے کرنے پر مجبور ہو گئے ہوں۔ یہی حال تخلیق کردہ ارادہ کا ہے کہ جب اسے خیر اور شر دونوں کا علم ہو چکا ہے تو اب وہ ان دونوں میں سے جس جہت کو چاہے ترجیح دے سکتا ہے۔ پس بندہ شریعت کی رو سے برائی اور شر کو جانتے ہوئے بھی شر ہی کو اختیار کرتا ہے۔ حال آں کہ اس کی قدرت کی نسبت، بھلائی اور برائی دونوں کی طرف یکساں طور پر تھی۔ اسی طرح ارادہ کے اعتبار سے بھی دونوں کی طرف یکساں طور پر تھی۔ اسی طرح ارادے کے اعتبار سے بھی دونوں زیرِ قدرت صورتوں میں سے کسی ایک صورت کو دوسری کے بجائے مخصوص کر لینا اس کے لئے درست تھا۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس پر جو کچھ ظلم ہوا ہے وہ خود اس کے نفس ہی نے کیا ہے اور حق تعالیٰ سبحانہ نے اس پر کوئی ظلم نہیں کیا۔

یہی حال ازلی علم اور ازلی قضا (تقدیر) کا بھی ہے کہ وہ دونوں بھی بندوں سے ظلم کی نفی نہیں کرتیں۔ کیوں کہ حق تعالیٰ نے جان لیا اور ازل میں فیصلہ بھی کر دیا کہ فلاں فلاں بندہ عمل کرنے میں، اس کے شر کے پہلو کو اختیار کرے گا اور خیر کو چھوڑ دے گا، اور یہ سب کچھ اپنے اختیار سے کرے گا۔ لہٰذا علم اور قضا (تقدیر فیصلہ) بندے کے مختار ہونے کو مضبوط کرتے ہیں اس کی نفی نہیں کرتے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی شخص کو بذریعہ کشف کے بعض غیب کی باتوں کا علم حاصل ہو جائے۔ وہ معلوم کر لے اور فیصلہ کر دے کہ فلاں آدمی عن قریب اپنے اختیار سے یہ کام کرے گا تو (اس شخص کا) یہ علم اور فیصلہ جس طرح بندے کے اختیار کی نفی نہیں کرتے۔ اسی طرح علمِ الٰہی اور قضائے الٰہی جل شانہ بھی اس کی نفی نہیں کرتے۔

واللہ سبحانہٗ اعلم بحقیقۃ الحال۔ وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ سیّدنا محمد وآلہٖ وسلم۔

اور یہ مسئلہ علمِ کلام کے پیچیدہ ترین مسائل میں سے ہے۔ اس پر کچھ راسخ علماء کے سوا

دوسرے لوگ واقف نہیں ہو سکے۔ اور حق تعالیٰ سبحانہٗ ہی توفیق عطا فرمانے والا ہے۔

۳۵۔ معرفت

قطب ابدال اور قطبِ ارشاد کا فیض

قطب ابدال ان فیوض و برکات کے پہنچنے کا واسطہ ہوتا ہے جو عالم کے وجود اور اس کے بقا سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور قطب ارشاد ان فیوض و برکات کے پہنچنے کا ذریعہ ہوتا ہے جو دنیا کے ارشاد و ہدایت سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہٰذا پیدائش، رزق رسانی، ازالۂ بلیات (مصائب کو دور کرنا)، بیماریوں کو دور کرنا اور صحت و عافیت کا حصول، قطب ابدال کے مخصوص فیوض سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور ایمان و ہدایت، توفیقِ حسنات اور گناہوں سے رجوع و توبہ، قطب ارشاد کے فیوض کا نتیجہ ہوتا ہے۔ قطب ابدال ہمہ وقت کام میں مشغول رہتا ہے اور اس سے دنیا کے خالی ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ دنیا کا انتظام اس سے وابستہ ہے۔ اگر اس قسم کے قطب میں سے کوئی قطب چلا جائے (فوت ہو جائے) تو دوسرا آدمی اس کی جگہ مقرر ہو جاتا ہے۔ لیکن قطبِ ارشاد کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ہمہ وقت موجود ہو۔ ایک وقت ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ دنیا ایمان و ہدایت سے بالکل ہی خالی ہو جائے۔

اور کمال کے اعتبار سے ان قطبوں کے افراد میں بڑا فرق ہے۔ لیکن یہ فرق ان سب کے درجۂ ولایت تک واصل ہونے کے بعد ہے۔ اقطاب ارشاد میں سے جو فرد (شخص) کامل ترین ہوتا ہے وہ حضرت خاتم الرسل علیہ وعلیہم من الصلوات افضلہا ومن التسلیمات اکملہا کے قدم پر ہوتا ہے۔ اور اس فرد (شخص) کا کمال حضورِ اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے کمال کے مطابق ہوتا ہے۔ ان دونوں میں فرق اصل ہونے اور تابع ہونے کا ہی ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور فرق نہیں ہوتا۔ اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قطب الارشاد ہی تھے اور اس وقت میں قطب ابدال حضرت عمرؓ اور اویس قرنی تھے رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔

قطب ارشاد سے فیض پہنچنے کا طریقہ

اور قطب سے دنیا کو فیض پہنچنے کا طریقہ یہ ہے کہ قطب بوجہ اپنی حاصل کردہ جامعیت کے، مبداءِ فیاض کے لئے مثل صورت اور مثل سایے کے بن گیا ہے اور دنیا تمام کی تمام خود اس قطبِ

جامع کی تفصیل ہے۔ چناں چہ بغیر کسی تکلّف کے حقیقت سے صورت تک فیض پہنچتا ہے اور صورتِ جامعہ (قطب) سے عالم تک بغیر کسی رکاوٹ کے فیض پہنچتا ہے جو کہ اس کی تفصیل کے مثل ہے۔ لہٰذا افیاضِ مطلق تو حق تعالیٰ ہی ہے۔ اور خود واسطے (یعنی قطب) کی اس فیض رسانی میں کوئی کاری گری نہیں ہے بلکہ اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ واسطہ کو اس فیض رسانی کی اطلاع بھی نہیں ہوتی

از ما و شُما بہانہ برساختہ اند

ہمارا اور تمہارا درمیاں میں اک بہانہ ہے

سوال: اگر کوئی شخص کہے کہ ایمان و ہدایت کی نسبت تو عام خلائق کے ساتھ نہیں ہے۔ لہٰذا قطبِ ارشاد کے فیوض عام نہیں ہوں گے۔ بلکہ اہل ایمان و ہدایت کے ساتھ مخصوص ہوں گے۔ اور حضرت رسالت خاتمیت علیہ الصلوٰۃ والسلام تو رحمتِ عالمیاں ہیں اور اس کے ساتھ ہی (جیسا کہ آپ نے کہا ہے وہ) قطب ارشاد بھی ہیں۔ تو اس کا مطلب کیا ہوگا؟

جواب: میں اس کا یہ جواب دوں گا کہ مبدأ فیاض سے جو کچھ فیض پہنچتا ہے اور تفصیل پاتا ہے وہ تو سب خیر و برکت اور ایمان و ہدایت ہی ہے۔ شر اور نقص کی تو اس مقام میں گنجائش ہی نہیں ہے خواہ وہ فیض اہلِ سعادت تک پہنچے یا اہل شقاوت تک لیکن وہی ہدایت و ارشاد بوجہ محل کی خباثت کے فساد پیشہ لوگوں میں گمراہی اور شرارت کے معنی پیدا کر لیتا ہے۔ اسی انداز پر جس طرح غذائے صالح بیمار آدمی میں محل کے خراب ہونے کی بنا پر، اخلاطِ ردیّہ اور امراضِ مہلکہ کا باعث بن جاتی ہے۔ لہٰذا فساد پیشہ لوگوں میں وہی ہدایت ان کے قلبی امراض کی وجہ سے گمراہی کے معنیٰ پیدا کر لیتی ہے۔ جیسا کہ دریائے نیل کا پانی، پسندیدہ اور محبوب لوگوں کے لئے پانی ہوتا ہے اور محجوبین (مخالفین) کے لئے ایک مصیبت و آزمائش بن جاتا ہے۔ حقیقت میں تو وہ پانی ہے لیکن قبطی اسے خون پاتا ہے۔ اور اس کا اسے خون پانا بوجہ خود اس کی اپنی خباثت کے ہے، نہ کہ پانی کی کسی خرابی کی وجہ سے۔ صفرا کا مریض جسے شیرینی بھی تلخ محسوس ہوتی ہے تو وہ خود اس کے اپنے مزاج کی خرابی کی وجہ سے ہوتی ہے، شیرینی کی ذات میں کوئی تلخی پیدا نہیں ہوتی بلکہ محل کے فساد کی وجہ سے ہی تلخی کے معنیٰ اس محل میں پیدا ہو گئے ہیں جیسا کہ پہلے تفصیل سے گذر چکا ہے۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ جو کچھ حق تعالیٰ و تقدس کی جانب سے پہنچتا ہے وہ خیر و برکت اور صلاح و رشد ہی ہے۔ لیکن وہی خیریت (بھلائی) فساد کی جگہ میں، فساد کے معنیٰ پیدا کر لیتی ہے۔ لہٰذا حق سبحانہٗ و تعالیٰ پر "مُضِلّ" کا اطلاق اس معنیٰ میں ہوتا ہے کہ خباثت کا محل جس فساد کا مقتضی ہوتا ہے وہ حق سبحانہ و

تعالیٰ کے پیدا کردینے سے وجود میں آجاتا ہے اس لئے یہ بات ثابت ہوگئی کہ وما ظلمھُمُ الله وَلٰکن کانُوٗا انفسھُمْ یَظْلِمُونَ (اورخدائے تعالیٰ نے ان پر کوئی ظلم نہیں فرمایا، وہ تو خود ہی اپنے نفسوں پر ظلم کرتے تھے)۔

قضاوقدر کا راز

اگر لوگ یہ کہیں کہ خباثتِ محل کہاں سے آگئی ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انسانی بدن مثلاً عناصر اربعہ سے مرکب ہے اور عنصر جو جسم انسانی کا جزو ہے وہ ایک قسم کی خصوصیت کا مقتضی ہے جزوِ ناری بلندی اور سرکشی چاہتا ہے اور جزوِ خاکی پستی اور نیچائی چاہتا ہے۔ وعلی ہذاالقیاس۔ لہٰذا ان عناصر کے اجتماع میں ہر وہ شخص جو اعتدال سے زیادہ نزدیک ہے اسے بسیطِ حقیقی (ذاتِ حق) سے زیادہ مناسبت ہوتی ہے اور اس مناسبت کی بنا پر ایسا آدمی خیر وبرکت اور رشد وہدایت کے زیادہ لائق ہوتا ہے اور جو شخص اعتدال سے زیادہ دور ہے، اس میں بعض اجزا کی خصوصیات زیادہ غالب ہوجاتی ہیں اور بعض اجزا کی خصوصیات زیادہ مغلوب ہوجاتی ہیں۔ اور اس اختلال کی وجہ سے انھیں بسیطِ حقیقی (ذات حق تعالیٰ) سے مناسبت بھی کم رہ جاتی ہے۔ لہٰذا لامحالہ خیر وبرکت اوران جیسی باتوں سے انھیں بہت کم حصہ نصیب ہوتا ہے۔ فسادِ محل سے مراد اس نظامِ (جسم) کا خلل آجانا اور اسی اعتدال کا بگڑ جانا ہے۔ اور جو روح ان اجزائے مجتمعہ پر فائض ہوتی ہے وہ اگرچہ اپنی ذات کے اعتبار سے اس قسم کے اختلال سے خالی ہوتی ہے۔ کیوں کہ وہ تو بسیط ہے اور یہ اختلال مرکب ہی میں صورت پذیر ہوتا ہے۔ لیکن حق تعالیٰ نے اسے اس انداز پر پیدا فرمایا ہے کہ وہ اپنی انتہائی لطافت کی وجہ سے اپنے پڑوسی کا اثر قبول کرلیتی ہے بل کہ اپنے آپ کو اس میں گم کرکے خود کو اس کا عین بنالیتی ہے۔ لہٰذا وہ خباثت ہمسائیگی کی وجہ سے (جسم سے) روح میں بھی سرایت کر جاتی ہے۔ فرشتے اپنے بسیط (یعنی غیر مرکب) ہونے کی وجہ سے شرارت اور اس جیسی چیزوں سے منزہ وپاک ہیں۔ اور اس وجہ سے بھی کہ انھیں ایسے مرکبات سے جن کے انتظام میں خلل آگیا ہے کوئی مناسبت ہی نہیں ہے۔ اور اگر بالفرض بعض فرشتوں میں شر کا وجود صحیح مان لیا جائے تو اس کے جواز کی وجہ بعض اُن افرادِ ملائکہ میں بعض مرکبات کے ساتھ ان کی مناسبت ہی ہوسکتی ہے۔ اگرچہ وہ مناسبت فی الجملہ (بہت کم) ہی کیوں نہ ہو۔ اور اس مناسبت کا مطلق طور پر انکار کردینا محض ضد اور ہٹ دھرمی ہے۔ اس کے بعد میں کہتا ہوں کہ حق سبحانہ وتعالیٰ نے پیدا کردہ

یعنی غیر حقیقی بسیط چیزوں میں ترکیب اور اجتماع کو بھی پیدا فرمایا ہے، اگر چہ اس ترکیب واجتماع کے درجے مختلف ہیں اور جس طرح سے کہ اُن بسائط میں سے ہر بسیط کسی نہ کسی امر کا مقتضی تھا ہر اجتماع بھی کسی نہ کسی امر کا مقتضی ہوگیا۔ اس کے بعد حق تعالیٰ نے اس اجتماع کا جو تقاضا تھا اس کو بھی پیدا فرمایا۔ لہٰذا وہ فساد اس مرکب کی ذات کو لازم آتا ہے اور اس لازم کا پیدا کرنا بھی حق تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے اور اس میں کوئی برائی کی بات نہیں ہے۔ اور حق تعالیٰ کی ذات کی طرف کسی قسم کا کوئی شر یا نقص منسوب نہیں ہوسکتا بلکہ بات صرف اتنی ہے کہ حق تعالیٰ اس شر اور نقص کا خالق اور موجد ہے۔ اور کسی بری چیز کو پیدا کر دینا کوئی برائی نہیں ہے۔ لہٰذا شرارت اور فساد خود ان چیزوں کی طرف لوٹتا ہے اور خیر و صلاح حق سبحانہ وتعالیٰ وتقدس کی طرف۔ یہ ہے قضا وقدر کے مسئلے کا راز۔ اور اس بات کے مان لینے اور اس فیصلے پر، کوئی برائی لازم نہیں آتی۔ اور یہ فیصلہ شائبہ ایجاب سے جو کہ حق تعالیٰ سبحانہ کے اختیار کے منافی ہے پاک ہے (یعنی اس بات کی آمیزش سے پاک ہے کہ حق تعالیٰ کے ذمے کوئی بات ضروری قرار دی جائے)۔

لہٰذا اس پر غور کرنا تمہارے لئے ضروری ہے تاکہ تم پر اس کا راز واضح ہوجائے اور تمہیں اہلِ بدعت وضلالت کے بہت سے اعتقادات سے نجات حاصل ہوجائے۔ اور اللہ تعالیٰ ہی حق کو حق ثابت کرتا ہے اور وہی صحیح راستے کی رہنمائی فرماتا ہے۔ یہ راز اس رازوں میں سے ہے جن کا حق تعالیٰ نے مجھے الہام فرمایا بلکہ مجھے اس کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے۔ سو حق سبحانہ کے لئے حمد ہے اور اس کا احسان ہے اس انعام پر بھی اور باقی تمام انعامات پر بھی۔

سوال: اگر لوگ دریافت کریں کہ حق سبحانہ وتعالیٰ کو اپنے قدیم علم میں یہ معلوم تھا کہ اس انداز کی ترکیب فساد اور خباثت کا باعث ہوگی تو اس نے اس ترکیب کو پیدا ہی کیوں فرمایا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اعتراض اس گروہ پر وارد ہوتا ہے جو حق سبحانہ پر اس بات کو واجب سمجھتے ہیں کہ وہ صالح ترین چیز ہی پیدا فرمائے۔ لیکن ہم تو حق سبحانہ پر کسی چیز کو بھی واجب اور لازم نہیں سمجھتے۔ اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے کرتا ہے اور جس طرح چاہتا ہے فیصلہ کرتا ہے۔ جو کچھ وہ کرتا ہے وہ اس کا جواب دِہ نہیں ہے البتہ سب لوگ جوابدہ ہیں۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ پیدا ہونے کے بعد وہ مرکب ہی اسی قسم کے خبث اور فساد کو مستلزم ہوگا۔ اور اس لازم آنے والی چیز کو بھی حق سبحانہٗ وتعالیٰ نے ہی خود اپنے ارادہ سے پیدا فرمایا ہے۔ بطور ایجاب اور محکومیت کے نہیں جب کہ بعض لوگوں نے خیال کرلیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر پورا غلبہ اور تسلط رکھتا ہے لہٰذا

بندوں کا اس پر کوئی حکم نہیں چلتا کہ جس سے وہ ان کا محکوم ہو جائے اور بندۂ محکوم اس کا حاکم بن جائے۔ حاصل یہ ہے کہ سرچشمۂ فساد صرف مخلوق ہی ہے اور بس۔ اس کا پیدا کرنے والا حق تعالیٰ جس کی شان بہت ہی بلند ہے، ظلم کی آمیزشوں، ایجاب کے لوازم اور محکومیت کے نقائص سے منزہ اور مبرا ہے۔ جو کچھ عام لوگ اللہ تعالیٰ کے متعلق کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے پاک اور بہت ہی بلند ہے۔ واللہ سبحانہٗ اعلم بحقیقۃ الحال۔

۳۶۔ معرفت

ولایت، شہادت اور صدیقیت کے علوم کا فرق

جاننا چاہئے کہ ولایت، شہادت اور صدیقیت کے مقامات میں سے ہر مقام کے علوم و معارف الگ الگ ہیں جو اسی مقام سے مناسبت رکھتے ہیں۔

مرتبۂ ولایت میں علوم، زیادہ تر سکر آمیز ہوتے ہیں کیوں کہ اس مرتبے میں سکر غالب ہے اور ہوش مغلوب۔ اور مرتبۂ شہادت میں جو درجاتِ ولایت میں سے دوسرا درجہ ہے سکر مغلوب ہو جاتا ہے اور ہوش غالب آ جاتا ہے۔ لیکن سکر بالکل زائل نہیں ہو جاتا۔ اور درجۂ صدیقیت جو مراتبِ ولایت میں سے تیسرا مرتبہ ہے اور درجاتِ ولایت کی آخری حد ہے کہ اس کے اوپر ولایت کا کوئی درجہ نہیں ہے بلکہ اس سے اوپر نبوت کا مرتبہ ہے۔ اس درجہ کے علوم سکر سے بالکل آزاد ہوتے ہیں اور علوم شریعت کے مطابق ہو جاتے ہیں۔ صدیق انہی علومِ شرعیہ کو الہام کے ذریعے سے حاصل کرتا ہے جیسا کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام وحی کے ذریعے سے حاصل فرماتے ہیں۔ صدیق اور نبی کا فرق، حاصل کرنے کے طریقے میں ہے۔ ماخذ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں حق تعالیٰ ہی سے حاصل کرتے ہیں۔ لیکن صدیق، نبی کی پیروی کی وجہ سے اس درجہ تک پہنچتا ہے نبی اصل ہے اور صدیق اس کی فرع ہے۔ نیز یہ کہ نبی کے علوم قطعی ہوتے ہیں اور صدیق کے علوم ظنی ہوتے ہیں۔ نیز یہ بھی کہ نبی کے علوم دوسروں پر حجت ہوتے ہیں اور صدیق کے علوم دوسروں پر حجت نہیں ہوتے:

در قافلۂ کہ اوست دانم نرسم
ایں بس کہ رسد ز دور بانگِ جرسم

وہ ہے جس قافلہ میں جاتا ہوں میں نہ پہنچوں گا

غنیمت ہے کہ آواز جرس تو مجھ تک آتی ہے

اللہ کی رحمتیں اور سلامتیاں نازل ہوں ہمارے نبی ﷺ پر اور تمام انبیاء و مرسلین پر اور ملائکہ مقربین پر اور تمام فرماں بردار بندوں پر۔ لہٰذا اگر اس رسالے میں کچھ علوم و معارف بطور تنافی یا تعارض کے آگئے ہوں تو ان علوم کے اختلاف کو درجاتِ ولایت کے اختلاف پر محمول کرنا چاہئے۔ کیوں کہ ہر درجے کے علوم الگ ہوتے ہیں جیسا کہ میں نے تحقیق کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ علومِ توحید، درجۂ ولایت سے مناسبت رکھتے ہیں۔ اور درجۂ شہادت کے علوم و معارف کو اگر معلوم کرنا چاہتے ہو تو اس معرفت کو جو آیتِ کریمہ لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ میں مذکور ہوئی ہے اچھی طرح حاصل کرلو۔ کیوں کہ اس مقام کے علوم مرتبۂ شہادت کے علوم میں سے ہیں۔ چوں کہ سالک اس مقام میں اپنے آپ کو اور اپنی صفات کو بالکل ہی مردہ پاتا ہے۔ اسی لئے البتہ اس مقام کو شہادت کے لقب سے ملقب کیا گیا ہے۔ اور علومِ صدیقیہ خود بعینہٖ علومِ شرعیہ ہیں۔ جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔ اور صحیح اور قابلِ اعتبار علوم وہی ہیں جو علومِ شرعیہ کے مطابق ہوں۔ حق تعالیٰ سبحانہٗ ہمیں روشن شریعت پر، صاحبِ شریعت علیہ وعلیٰ آلہ الصلوٰۃ والسلام کے طفیل میں ثابت قدم رکھے۔

۳۷۔ معرفت

ماسوٰی سے قطع تعلق

جو کچھ ہم پر واجب ہے وہ ماسوائے حق سبحانہٗ کی گرفتاری سے اپنے دل کو سلامت اور محفوظ رکھنا ہے اور یہ سلامتی اس وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ غیرِ حق سبحانہ کا دل پر کوئی گذر نہ رہے۔ اگر بالفرض ہزار سال تک بھی زندگی وفا کرے تو اس نسیان کے باعث جو دل کو ماسوا سے حاصل ہوگیا ہے، غیر کا دل پر گذر نہ ہوسکے:

کار ایں ست، غیر ایں ہمہ ہیچ
کام یہ ہے اور سب کچھ ہیچ ہے

۳۸۔ معرفت

مقامِ صدیقیت کا منتہیٰ

بعض اکابر مشائخ قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم نے فرمایا ہے کہ صدیقین کے دماغوں سے جو چیز

سب سے آخر میں نکلتی ہے وہ حبِّ جاہ اور حُبِّ ریاست ہے۔ بعض لوگوں نے اس جاہ و ریاست سے متعارف و مشہور معنی کے خلاف معنیٰ مراد لئے ہیں اور کہا ہے کہ حُبّ جاہ و ریاست کا نکل جانا صدیقیت کے پہلے قدم میں ہوا کرتا ہے، لیکن اس حقیر کے نزدیک جو بات تحقیق کو پہنچی ہے وہ یہ ہے کہ حُبّ جاہ اور حب ریاست کی ایک قسم ایسی بھی ہے کہ اس کا تعلق نفس سے ہوتا ہے۔ اور اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ جب تک یہ برائی نفس سے دور نہ ہو جائے وہ تزکیہ یافتہ نہیں ہو سکتا اور جب تک وہ تزکیہ حاصل نہ کرلے، مقامِ ولایت تک نہیں پہنچ سکتا۔ مقامِ صدیقین تک پہنچنا تو بڑی بات ہے۔ کہنے والے کی مراد اس قسم کی جاہ و ریاست نہیں ہے۔ جاہ کی ایک اور قسم بھی ہے جس کا تعلق لطیفۂ قالب سے ہوتا ہے کہ اس (قالب) کا آتشی جزو بلندی اور تعلق کا خواست گار ہوتا ہے اور اس کی فطرت سے اَنَا خَیْرٌ مِّنْهُ (میں اس سے بہتر ہوں) کی صدائیں بلند ہوتی رہتی ہیں۔ اس قسم کی جاہ (کا دماغ سے نکل جانا) اطمینانِ نفس کے حاصل ہو جانے اور مرتبۂ ولایت تک پہنچ جانے بلکہ مرتبۂ صدیقیت کے حاصل ہو جانے کے بعد متحقق (ثابت) ہوا کرتا ہے۔ اور کہنے والے کی مراد جاہ و ریاست کی یہی قسم ہوگی کہ اس کا (دماغ سے) نکل جانا صدیقیت کے مقام کی آخری حد ہے اور محمدی المشرب اولیاء کرام کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور جس شیطان کے اسلام کے متعلق سیّد الانبیاء علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام نے اپنے اس ارشاد میں خبر دی ہے کہ اَسْلَمَ شَیْطَانِیْ (میرا شیطان مسلمان ہو گیا ہے) اس کا تعلق اسی بلند مقام سے ہے جیسا کہ اربابِ سلوک پر مخفی نہیں ہے۔ یہ اللہ کا فضل ہے وہ جسے چاہتا ہے عطا کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ بڑے ہی فضل والا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی رحمتیں، برکتیں اور سلامتیاں نازل ہوں ہمارے آقا حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور آپ کے تمام آل واصحاب پر۔

۳۹۔ معرفت

حضرت مجددؒ کا جذب وسلوک

معلوم ہونا چاہئے کہ عنایتِ الٰہی جل سلطانہٗ نے اولاً مجھے اپنی طرف کھینچا جیسا کہ مقامِ مراد پر فائز لوگوں کو کھینچا جاتا ہے۔ اس کے بعد دوسرے درجے میں میرے لئے اس جذبے نے سلوک کی منزلوں کو طے کرنا نہایت ہی آسان کر دیا۔ چناں چہ میں نے شروع شروع میں حق تعالیٰ کی ذات کو اشیا کا عین پایا، جیسا کہ متاخرینِ صوفیہ میں سے توحیدِ وجودی کے مقام پر فائز حضرات نے

ارشاد فرمایا ہے۔ پھر میں نے حق تعالیٰ کو تمام چیزوں میں پایا بغیر اس کے کہ وہ ان اشیا میں حلول و سرایت کئے ہوئے ہو۔ پھر میں نے حق تعالیٰ کو معیتِ ذاتیہ کے طور پر تمام چیزوں کے ساتھ محسوس کیا۔ اس کے بعد میں نے حق تعالیٰ کو تمام چیزوں کے بعد پایا۔ پھر تمام چیزوں سے پہلے پایا۔ پھر میں نے حق تعالیٰ سبحانہٗ کو دیکھا اور کوئی ایک چیز بھی مجھے وہاں نظر نہیں آئی۔ توحید شہودی کا یہی مطلب ہے جسے فنا سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ پہلا قدم ہوتا ہے جو ولایت کے درجات میں رکھا جاتا ہے اور یہی وہ سابق ترین کمال ہے جو ابتدا میں حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ رویت، مراتبِ مذکورہ میں سے کسی مرتبے میں بھی کیوں نہ پیش آئے اوّلاً آفاق میں ہوا کرتی ہے اور پھر دوسرے درجے میں انفس میں ہوا کرتی ہے۔

پھر اس کے بعد میں نے بقا کی طرف ترقی کی جو ولایت میں دوسرا قدم ہوا کرتا ہے پس میں نے اشیا کو دوبارہ دیکھا اور میں نے حق تعالیٰ سبحانہ کو ان اشیا کا عین پایا بل کہ خود اپنا عین پایا۔

اس کے بعد میں نے اللہ تعالیٰ کو تمام اشیا میں دیکھا بلکہ خود اپنے نفس میں دیکھا۔ اس کے بعد اشیا کے ساتھ بلکہ خود اپنے ساتھ دیکھا۔ پھر اشیا سے پہلے بلکہ اپنے سے بھی پہلے دیکھا۔ پھر میں نے حق تعالیٰ کو اشیا کے بعد دیکھا بلہ کہ خود اپنے بھی بعد دیکھا۔ پھر میں نے اشیاء کو دیکھا اور اللہ تعالیٰ کو بالکل ہی نہیں دیکھا۔ اور یہ وہ آخری قدم تھا جس میں ابتدائی قدم کی طرف لوٹنا ہوتا ہے اور مرتبۂ عوام کی طرف واپس آجانا ہوتا ہے۔ اور یہ مقام، مخلوق کو حق سبحانہ کی طرف دعوت دینے اور بلانے کا کامل ترین مقام ہوا کرتا ہے اور یہی منزل تکمیل وارشاد کی کامل ترین منزل ہوا کرتی ہے تاکہ مخلوق کی طرف مناسبت مکمل ترین طریقے پر حاصل ہو سکے، کیوں کہ کمال درجے کا فائدہ پہنچانے اور فائدہ حاصل کرنے کا یہی تقاضا ہوتا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے وہ جسے چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ بڑے ہی فضل والا ہے۔ اور یہ تمام مذکورہ احوال اور تحریر کردہ کمالات مجھے حاصل ہوئے ہیں بلکہ ہر اس شخص کو حاصل ہوتے ہیں جو افضل الانبیاء اور اکمل البشر علیہ وعلیہم من صلوات افضلھا ومن التسلیمات اکملھا کے طفیل سے واصل ہوتا ہے اے اللہ! ہمیں آپ کی پیروی پر ثابت قدم رکھ اور ہمارا حشر آپ ہی کے زمرے میں فرما۔ علیہ الصلوٰۃ والسلام وعلیٰ آلہ الطیبین الطاہرین

اور اللہ سبحانہ اس بندے پر رحم فرمائے جو میری اس دعا پر آمین کہے۔ اور سلامتی ہو اس پر جو ہدایت کی پیروی کرے۔

۴۰۔ معرفت
فضائل سلسلۂ نقشبندیہ

سلسلۂ عالیہ نقشبندیہ چند فضیلتوں کے اعتبار سے باقی تمام سلسلوں سے ممتاز ہے اور اس طریقۂ عالیہ کو باقی تمام طریقوں پر ترجیح ہونا ظاہر ہے۔

یہ سلسلۂ عالیہ برخلاف دوسرے سلسلوں کے حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر ختم ہوتا ہے جو انبیاء علیہم السلام کے بعد تمام بنی آدم میں سب سے افضل ہیں اس طریقے میں برخلاف باقی طریقوں کے آغاز ہی میں انجام مندرج ہوتا ہے (اندراجِ نہایت در بدایت)

علاوہ ازیں برخلاف دوسرے سلسلوں کے ان بزرگوں کے نزدیک جو شہود معتبر ہے وہ شہود دائمی ہے جسے ان حضرات نے یادداشت سے تعبیر فرمایا ہے اور جو شہود دوام پذیر نہ ہو وہ ان حضرات کے نزدیک ناقابل اعتبار ہے۔

اور اس طریق کی منزلوں کو طے کرنا صاحبِ شریعت علیہ وعلیٰ آلہ الصلوٰۃ والسلام کی مکمل پیروی کے بغیر میسر نہیں ہوتا۔ برخلاف دوسرے سلسلوں اور طریقوں کے کہ کسی قدر پیروی کے ساتھ یہ لوگ ریاضتوں اور مجاہدوں کی مدد سے انقطاع (دین سے بے تعلقی) کے مقام تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس دعوے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے اور دلیل یہ ہے کہ یہ بزرگ محض جذبے کی مدد سے راہ کو طے کرتے ہیں اور دوسرے طریقوں میں پر مشقت ریاضتوں اور شدید مجاہدوں کے ذریعے سے منزلیں قطع کرتے ہیں۔ اور جذبہ، محبوبیت کی صفت کو چاہتا ہے۔ جب تک آدمی محبوب نہ بن جائے اسے جذب نہیں کرتے۔ اور محبوبیت کی حقیقت محبوب رب العالمین علیہ وعلیٰ آلہ الصلوٰۃ والسلام والتحیہ کی متابعت اور پیروی سے وابستہ ہے۔ آیۂ کریمہ **فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللہ** (لہٰذا میری اتباع کرو، اللہ تعالیٰ تم سے محبت فرمائے گا) اسی مضمون پر شاہد ہے۔ لہٰذا جس قدر متابعت کامل تر ہوگی اسی قدر جذبہ زیادہ ہوگا۔ اور جس قدر جذبہ زیادہ ہوگا اسی قدر منزل کو قطع کرنا آسان تر اور تیز تر ہوگا۔ لہٰذا کامل متابعت اور پیروی ان بزرگوں کے طریقے کی شرط ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہو سکا ان حضرات نے عزیمت ہی پر عمل فرمایا ہے۔ حتیٰ کہ ذکر بالجہر کو بھی جو اس راہ میں بڑی عمدہ چیز ہے ان حضرات نے منع کر دیا ہے اور سماع اور رقص سے بھی جو اربابِ احوال کا مرغوب ترین خلاصہ ہے ان حضرات نے اجتناب فرمایا ہے۔

نیز ظاہر ہے کہ جو کمال، متابعت پر مرتب ہوگا وہ تمام دوسرے کمالات سے بلند درجے ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ ان بزرگوں نے فرمایا ہے کہ ہماری نسبت تمام نسبتوں سے بلند تر ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے وہ جسے چاہتا ہے عطا کرتا ہے اور اللہ بڑا ہی فضل والا ہے۔ لہٰذا طالبانِ حق کے لئے اس طریق کو اختیار کرنا زیادہ بہتر اور زیادہ مناسب ہوگا۔ کہ یہ راستہ انتہائی نزدیک تر اور مطلوب انتہائی طور پر بلند ہے اور اللہ سبحانہ ہی توفیق عطا فرمانے والا ہے۔

۴۱۔ معرفت

حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل

حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اولادِ آدم کے سردار و آقا ہیں۔ اور قیامت کے دن سب سے زیادہ تعداد آپ ﷺ کے پیروؤں کی ہوگی۔ آپ ﷺ اللہ کے نزدیک اولین و آخرین میں سب سے زیادہ معزز ہیں۔ (قیامت کے روز) آپ ﷺ سب سے پہلے قبر شریف سے باہر تشریف لائیں گے، آپ ﷺ ہی سب سے پہلے شفاعت فرمانے والے ہوں گے، اور سب سے پہلے آپ ﷺ ہی کی شفاعت قبول ہوگی، سب سے پہلے آپ ﷺ ہی جنت کا دروازہ کھٹکھٹائیں گے اور دروازہ آپ ﷺ کے لئے کھول دیا جائے گا قیامت کے دن حمد کا جھنڈا آپ ﷺ ہی کے ہاتھ میں ہوگا اور اسی جھنڈے کے نیچے حضرت آدم و تمام انبیاء علیہ السلام اور تمام لوگ ہوں گے۔

آپ ﷺ ہی کی وہ ہستیِ مبارک ہے جس کے متعلق آپ ﷺ نے خود فرمایا ہے کہ "ہم (دنیا میں) سب کے بعد آنے والے ہیں لیکن قیامت کے دن سب سے آگے ہوں گے"۔

(اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے) میں بغیر کسی فخر کے ایک بات کہتا ہوں کہ میں اللہ کا حبیب ہوں، میں رسولوں کا امام و پیشوا ہوں، اور مجھے اس پر کوئی فخر نہیں ہے۔ میں خاتم النبیین ہوں، مجھے اس پر بھی کوئی فخر نہیں ہے۔ میں محمدؐ ابن عبداللہ ابن عبدالمطلب ہوں۔

خداوند تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا فرمایا تو مجھے ان کے بہترین (یعنی انسانوں) میں سے بنایا۔ پھر ان (انسانوں) کی دو جماعتیں بنائیں تو مجھے ان کی بہترین جماعت میں سے بنایا۔ پھر ان کے قبیلے اور خاندان بنائے تو مجھے ان میں سے بہترین خاندان سے بنایا۔ پھر ان کے گھرانے بنائے تو مجھے بہترین گھرانے سے بنایا۔ لہٰذا میں ان میں گھرانے کے اعتبار سے بہترین اور اپنی ذات کے اعتبار سے بہترین ہوں۔ جب لوگ (قیامت میں) اٹھائے جائیں گے تو میں سب سے پہلا (قبر

مبارک سے) باہر آنے والا ہوں گا، جب وہ (حق تعالیٰ کی حضوری میں) وفد کے طور پر جائیں گے) تو میں ان کا پیشوا ہوں گا، جب وہ سب خاموش رہیں گے تو میں ان کا خطیب ہوں گا جب وہ سب روک دیئے جائیں گے تو میری ہی سفارش قبول کی جائے گی۔

جب وہ سب مایوس ہو جائیں گے تو میں ہی ان کو بشارت دینے والا ہوں گا۔ عظمت و بزرگی اور نجات کی کنجیاں اس روز میرے ہی ہاتھوں میں ہوں گی۔

حمد کا جھنڈا (لواء الحمد) اس دن میرے ہی ہاتھ میں ہوگا۔

میں اپنے پرورد گا کے نزدیک اولادِ آدمؑ میں سب سے زیادہ معزز و محترم ہوں گا۔

میرے گرد ایک ہزار خادم طواف کر رہے ہوں گے جو روشن موتیوں کی طرح ہوں گے۔

جب قیامت کا دن ہوگا تو میں ہی انبیاء کا امام اور ان کا خطیب اور صاحبِ شفاعت ہوں گا۔ اور مجھے اس پر کوئی فخر و ناز نہیں ہے۔

(واقعی) اگر آپ نہ ہوتے تو حق تعالیٰ سبحانہٗ نہ مخلوق کو پیدا کرتا اور نہ اپنی ربوبیت کا اظہار فرماتا۔ اور آپ اس وقت بھی نبی تھے جبکہ حضرت آدم ہنوز مٹی اور پانی کے درمیان تھے:

نماند بعصیاں کسے در گرو
کہ دارد چنیں سیّد پیشرو
کب گناہوں میں رہے وہ مبتلا
جس کے رہبر ہوں محمدؐ مصطفیٰ

خسرانِ مخالفین

لہٰذا اس روشن شریعت والی ہستی (حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم) کے منکر اور اس ملتِ زہرا کے بانی (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے مخالف ساری مخلوقات میں بدبخت ترین لوگ ہیں۔ اَلاعْرَابُ اَشَدُّ کُفْراً وَّ نِفَاقاً (بدوی لوگ کفر و نفاق کے اعتبار سے سخت ترین آدمی ہیں)۔ یہ (فرمانِ الٰہی) ان کی حالت کا پتہ دیتا ہے تعجب ہے کہ بعض ناپختہ اور ناقص درویش جو اپنے خیالی کشف کو معتبر سمجھتے ہیں اس روشن شریعت کی مخالفت اور انکار میں پیش قدمی کرتے ہیں، حال آں کہ حضرت موسیٰ علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام بھی باوجود اپنی اس کلیمی اور قربِ خاص کے اگر زندہ ہوتے تو اس شریعت کی پیروی کے بغیر کوئی اور طریقہ اختیار نہ فرماتے۔

تو ان فقیرانِ بے سروسامان (بیچارہ و بے مایہ) کی کیا ہستی ہے کہ آپ ﷺ کی مخالفت کریں۔ اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ اپنے آپ کو ہی خراب کرتے ہیں اور الحاد و زندقے کے داغ سے متہم ہوتے ہیں۔ اور زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ اہلیت اور تمیز والے لوگ بھی اس جماعت کی پیروی کرنے لگتے ہیں اور شریعت کے پہلو کا مطلق لحاظ نہیں کرتے اور کھلم کھلا نقصان کے باوجود وہ انھیں کامل اور کامل ساز سمجھتے ہیں یا پھر ان کی نظروں میں ان کی وہ باتیں (جو یہ لوگ کرتے ہیں) بالکل شریعت کے مخالف ہی نظر نہیں آتیں۔ اَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوْءُ عَمَلِهِ فَرَاٰهُ حَسَناً (تو جس شخص کی نگاہوں میں اس کی بد عملی آراستہ کردی گئی ہو اور وہ اسی کو اچھا سمجھنے لگ جائے تو کیا وہ عمل اچھا ہو جائے گا'') یا وہ ان کی باتوں کو شریعت کے مخالف تو سمجھتے ہیں لیکن خیال کرتے ہیں کہ حقیقت شریعت کے مخالف ہے اور یہ عین الحاد اور زندقہ ہے۔ ہر وہ حقیقت جسے شریعت رد کردے، زندقہ ہی ہوتی ہے۔

یہ فقیر اس جماعت کے بعض کشفی عقائد کا یہاں ذکر کرتا ہے۔ انصاف کرنا چاہئے کہ آیا وہ اس قدر شریعت کے مخالف ہیں کہ کسی صحیح تاویل کے قابل بھی نہیں ہیں، یا مخالف نہیں ہیں۔ اس جماعت کا شیخ اور رئیس اپنی کتاب میں لکھتا ہے کہ ''روحِ انسانی خصوصیت کے ساتھ حق تعالیٰ و تقدس کی عینِ ذات ہے''۔

اور ان دو آیاتِ کریمہ کو اس پر بطور استدلال کے پیش کرتا ہے ا۔ وَجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (اور تیرا پروردگار آئے گا اور فرشتے صف بستہ آئیں گے) اور ۲۔ يَوْمَ يَقُوْمُ الرُّوْحُ وَالْمَلٰئِكَةُ صَفًّا جس دن روح کھڑی ہوگی اور فرشتے صف بستہ ہوں گے)

ان میں سے ایک آیت میں (فرشتوں کے ساتھ) رب (کا آنا) فرمایا ہے اور دوسری آیت میں روح (کا آنا) فرمایا ہے۔

لہٰذا ''رب'' اور ''روح'' ایک ہی چیز ہوں گے۔ اور یہ اتحاد، توحیدِ وجودی کی قسم سے نہیں ہے کیوں کہ وہ تو روح کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ تمام عالم اس میں برابر کا حصہ دار ہے''۔

اسی کتاب میں وہ دوسری جگہ کہتا ہے کہ ''ابدال میں سے کچھ لوگ جو غاروں میں رہتے ہیں اور وہ کل ستّر فرد ہوتے ہیں۔ قیامت قائم ہونے تک رہیں گے اور انہیں موت نہیں آتی۔ وہ طبائعی وجود رکھتے ہیں''۔

اور یہ بات نصِ قرآنی كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْت (ہر نفس موت کا مزہ چکھنے والا ہے)۔

کے خلاف ہے ایک دوسری جگہ آخرت کے حالات میں لکھتا ہے کہ ''مبدأ سے معاد تک دو عالم ہیں دنیا اور آخرت اور ان دونو عالموں میں سے ہر ایک نے چھ مرتبہ ترتیب پائی ہے۔ دنیا میں نزول کے انداز پر اور آخرت میں ترقی کے انداز پر''۔

اور ترقی کی ترتیب کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ ''زمین پارہ پارہ ہو کر اس کے اجزا پانی میں منتشر ہو جائیں گے۔ اس کے بعد تمام مخلوقات پانی میں غرق ہو جائیں گی۔ اور یہ جو صاحبِ شریعت فرماتے ہیں کہ قیامت کے دن تمام مخلوقات پسینے میں غرق ہو جائیں گی تو وہاں پسینے سے مراد یہی طوفان ہے۔ وہ وقت ترقی کا وقت ہوگا کہ سب کے سب ذاتِ احدیت کی جانب جو حیاتِ دنیوی کے مراتب کا سرچشمہ اور عزتِ الٰہی جل سلطانہٗ کا سراپردہ (بارگاہ) ہے متوجہ ہو جائیں گے۔ لیکن ہر شخص اپنی اپنی شناخت اور دریافت کی مقدار کے مطابق ان تمام مراتب میں سے ہر مرتبہ میں ہوگا۔ اور تمام مخلوق کی تین جماعتیں بن جائیں گے۔

۱۔ سابقین ۲۔ اصحابِ یمین اور ۳۔ اصحابِ شمال۔

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ ''پانی بھی جو آگ کی حرارت کی وجہ سے تپا ہوا ہوگا خشک ہو جائے گا اور سب کا سب ہوا بن جائے گا اور قیامت کی ہولناکی سے یہی مرتبہ مراد ہے کہ اکثر خلائق تشنہ لب اور پیاسی ہوگی۔ اس کے بعد وہ ہوا بھی کرۂ آتشی کی حرارت سے آگ بن جائے گی اور سب کو اسی آگ پر سے گذرنا ہوگا۔ دوزخ سے مراد یہی عالمِ عنصری ہے جو سب کا سب آگ بن جائے گا۔ یہ دوزخ قمر (چاند) کے آسمان کے نیچے واقع ہوگی۔ دوزخ کے درجات میں سے ہر درجہ میں اپنے عمل اور حجاب کی مقدار کے مطابق ایک گروہ عذاب وعقاب میں گرفتار ہوگا۔ باقی لوگ جو اس مقام سے گذر گئے ہوں گے وہ عالمِ نور میں رہیں گے۔ اور بہشت سے مراد یہی عالمِ نور ہے کہ افلاک کے طبقات میں سے ہر طبقہ مراتبِ بہشت ہی کا ایک مرتبہ ہوگا۔ اور یہ بہشت فلکِ قمر سے لیکر عرش کے نیچے تک آٹھ آسمانوں پر مشتمل ہے۔ لہٰذا آٹھ بہشتیں ہوں گی۔ کچھ لوگ اس مرتبے میں سکونت رکھیں گے اور ان ہی راحتوں میں وہ راضی اور خوش وخرم ہوں گے۔ یہ ان کے عمل کی مقدار کے مطابق ہوگا۔ اور کچھ دوسرے حضرات جو انبیا عظام اور اولیائے کرام کے گروہ سے ہوں گے وہ اس مرتبے سے بھی آگے نکل جائیں گے اور لقا (دیدار) الٰہی کی طرف متوجہ اور وصال کے منتظر ہوں گے۔ ان حضرات پر نہ آگ کی گرمی کا کوئی اثر ہوگا اور نہ راحتِ نور کی کوئی تاثیر ہوگی۔ یہ حضرات دیدارِ حق میں مستغرق ہوں گے۔

مقامِ محمود ان کا مقام ہوگا۔ قَابَ قَوسَینِ اَوْ اَدْنٰی (پھر رہ گیا فرق دو کمانوں کی برابر یا اس سے بھی قریب تر) سے اسی مرتبے کی طرف اشارہ ہے۔ یہ مقام عرش کے اوپر ہوگا۔ ان ہی حضرات کی شان میں یہ حدیث وارد ہوئی ہے: اِنَّ لِلّٰہِ تَعَالٰی جَنَّۃٌ لَیْسَ فِیْھَا حُوْرٌ وَّلَا قُصُوْرٌ وَفِیْھَا یَتَجَلّٰی رَبُّنَا ضَاحِکًا (اللہ تعالیٰ کی ایک جنت ایسی بھی ہے جس میں نہ حوریں ہوں گی نہ محلات ہوں گے۔ اس میں ہمارا پروردگار ہنستے ہوئے تجلی فرمائے گا)۔

ہر اس شخص پر جو ادنیٰ سی تمیز بھی رکھتا ہو یہ بات پوشیدہ نہیں رہتی کہ یہ تمام باتیں شریعت کے خلاف ہیں (یا نہیں)۔

دوزخ کو اس نے ایک آتشی کرے سے تعبیر کیا ہے اور زمین، پانی اور ہوا کو اس میں گم کر دیا ہے۔ بہشت سے عالمِ نور مراد لیا ہے جو فلکِ قمر سے لیکر عرش کے نیچے تک ہوگا۔ اور انبیاء و اولیاء کے لئے عرش سے اوپر جگہ ثابت کر دی ہے نہ کہ بہشت میں۔ یہ ساری باتیں (شریعت کی) صریح مخالفت کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہیں۔ اہلِ سنت و جماعت کا اعتقاد یہ ہے کہ دوزخ اس وقت موجود ہے اور جنت بھی۔

اور انبیاء و اولیاء اور تمام مؤمنین اپنے درجوں اور مرتبوں کے تفاوت کے مطابق جنت ہی میں ہوں گے۔ یہ نہیں کہ وہ جنت سے گذر کر عرش کے اوپر چلے جائیں گے اور وہیں قیام کریں گے۔ یہ سب خیالی ڈھکوسلے ہیں۔

کنایہ سے بھی ان کوئی تعلق نہیں ہے۔ ان باتوں میں بہشت کے اندر دیدارِ الٰہی کے وجود کا انکار ہے۔ کیوں کہ اس نے کہا ہے کہ عرش کے اوپر پہنچ کر لقا ہوگا۔ اور عرش کے اوپر اس نے ایک الگ جنتِ دیدار بنائی ہے جس میں نہ حوریں ہوں گی نہ محلات ہوں گے۔ لہٰذا عام مؤمنین لقا (دیدارِ الٰہی) سے بے نصیب ہوں گے۔

اللہ سبحانہ ہمیں اس قسم کے تخیلات فاسدہ سے محفوظ رکھے۔

مقامِ محمود کو جو حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے اور اسی طرح اَوْ اَدْنٰی کے مقام کو اس شخص نے تمام انبیاء اور اولیاء کا حصہ قرار دیدیا ہے یہ بلاشبہ ایک بہتان کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہے۔

اس کی ان مذکورہ باتوں سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ وہ کفار کے لئے عذاب کو بھی ابدی نہیں سمجھتا۔ اسی طرح جنت کی نعمتوں کو بھی دائمی و ابدی نہیں مانتا۔ اور یہ خود صریح کفر ہے۔ اور جو چیز اس

معنیٰ پر دلالت کرتی ہے خود اس کی عبارت ہے جو عذاب وثواب کے بارے میں پہلے گذر چکی ہے کہ وہ عمل کی مقدار کے مطابق ہوگا۔ سیاق (آگے آنے والی عبارت) میں بھی اسی کی تصریح ہے اسے خوب سمجھ لو۔ صاحبِ فصوص نے جو عذابِ ابدی کے بارے میں کلام کیا ہے وہ اس کی وجہ سے مطعون خلائق ہو گیا ہے تو وہ لوگ مطعون کیوں نہیں ہوں گے جو ثواب ابدی ہی کا انکار کرتے ہیں۔

اور آخر میں وہ یہ بات لکھتا ہے کہ ''اس کے بعد جب ہائے ہُویّت سے ذاتِ احدیت کے دریچے سے ان کے اوپر آفتابِ ذات چمکے گا تو اوّلین و آخرین تمام مخلوق یعنی جو مراتبِ نار میں محجوب ہوں گے وہ بھی اور جو مقامِ نور میں مستور ہوں گے وہ بھی اور جن لوگوں کا نشیمن گاہ مقامِ محمود ہوگا۔ وہ بھی سب کے سب اس جمال کے پرتو میں گم ہو جائیں گے اور دریائے لاہوت میں فنا ہو جائیں گے۔

نہ بہشت کا کوئی اثر باقی رہے گا اور نہ دوزخ کا کوئی شرارہ۔ اس مقام پر نہ جلنا ہوگا نہ کسی طرح کا بناؤ سوار ہوگا۔ نہ حیرانی ہوگی نہ انتظار ہوگا، نہ زندگی ہوگی نہ موت ہوگی۔ کیوں کہ سب کے سب ذات بن جائیں گے اور جیسا کہ ازل میں تھا اسی طرح ابدی ہو جائے گا۔

اس کے بعد وہی دونوں عالم یعنی ایک عالمِ نور جس میں بہشت کے طبقات ہیں اور دوسرا عالمِ نار جس میں دوزخ کے درجات ہیں، جمال وجلال کی تجلی سے ظہور میں آئیں گے۔ کیوں کہ ابتدائے عالم میں بھی ان ہی دونوں صفتوں کی تجلی سے ظہور میں آئے تھے۔ لیکن وہ وہاں بالامکان (ممکن ہونے کے ساتھ) تھے اور یہاں بالوجوب (واجب ہونے کے ساتھ) ہوں گے۔ اہلِ بہشت اپنے مرتبے میں سکونت کریں گے اور ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے اور اہل دوزخ اپنے ٹھکانے میں محجوب رہیں گے اور ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے۔ ان دو تجلیوں کے بعد کوئی اور تجلی ملحوظ نہیں ہے۔ اور ذات کسی تعین کے ساتھ منسوب نہیں ہے۔ انتہی۔

ان باتوں سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ جنت اور دوزخ بوجود یکہ وہ آخرت میں داخل ہیں فنا ہو جائیں گی۔ غور کرنا چاہئے کہ یہ بات کفر تک پہنچا دیتی ہے یا نہیں؟

جو ظہور ان کے زوال کے بعد حاصل ہوگا، اس ظہور کو وہ بالوجوب (واجب الوجود) کہتا ہے اور ظہورِ دنیا کو بالامکان (ممکن الوجود) غور کرنا چاہئے کہ اہلِ بہشت اور اہل دوزخ کو واجب کہنا کفر ہے یا نہیں؟ نیز اسی عبارت سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ انبیاء اور اولیاء ہمیشہ ذاتِ (احدیت) میں عدم کے اندر زوال پذیر اور مضمحل رہیں گے اور انہیں ہرگز وجود حاصل نہیں ہوگا۔

یہ بھی صریح کفر ہے۔

انبیاء اور اولیاء علیہم الصلوات والتسلیمات ہمیشہ بہشت میں رہیں گے بغیر عدم اور بغیر زوال کے۔ اور اس کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ انبیاء گروہِ سابقین میں سے ہیں اور سابقین عرش کے اوپر رہیں گے جہاں نہ حوریں ہیں نہ محلات، نہ تنعم ہے نہ راحت۔ یہ بات بھی نص قطعی کے خلاف ہے۔ حق سبحانہ سابقین کے بارے میں تنعمات کا اثبات فرماتا ہے اور بڑی بڑی آنکھوں والی حوروں کا بھی اثبات فرماتا ہے۔ تو اس کا یہ قول نص کی مخالفت کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔ اس شخص نے ان تمام نعمتوں کو جو قرآن مجید میں سابقین کے بارے میں واقع ہوئی ہیں اہل یمین کے بارے میں ثابت کیا ہے۔ حال آں کہ ایسا نہیں ہے۔ آیتِ کریمہ عَلٰی سُرُرٍ مَّوْضُوْنَۃٍ مُتَّکِئِیْنَ الی آخرہ (وہ جڑاؤ تختوں پر بیٹھے ہوں گے تکیہ لگائے ہوئے آخر آیت تک) سابقین کے بارے میں ہے اور یہ شخص (اس آیۂ کریمہ کو بھی) اہلِ یمین کے بارے میں ہونا بیان کرتا ہے اور سابقین کو سب نعمتوں سے محروم کرتا ہے۔ کیوں کہ یہ شخص قرآن مجید سے بالکل جاہل ہے۔ اور اس کتاب کے آخر میں ایک اور اضافہ کرتا ہے اور توحید وجودی میں شیخ عطارؒ اور مولوی رومیؒ کی تقلید کرتا ہے اور اس اضافے میں لکھتا ہے کہ ''وہ خود بھی شیطان ہو گیا'' (نعوذ باللہ من ذلک)

اس کلمے کی قباحت سے ہم حق سبحانہٗ کی پناہ مانگتے ہیں۔ حق سبحانہ وتعالیٰ کو اس کلمے سے یاد کرنا قبیح ترین قباحت ہے اور شدید ترین کفر ہے۔ اربابِ توحید اگر چہ ''ہمہ اوست'' کہتے ہیں۔ لیکن اس قسم کے قبیح الفاظ کے اطلاق کو وہ بھی جائز نہیں رکھتے۔ حق سبحانہ کو شریعت میں خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ (ہر چیز کا پیدا کرنے والا) کہتے ہیں لیکن خَالِقُ النَّجَسِ وَالْقَاذُوْرِ (ناپاک اور گندی چیزوں کو پیدا کرنے والا) کہنا جائز قرار نہیں دیتے۔ اس کی عبارت میں اس قسم کی باتوں کو اگر کوئی شخص تلاش کرے تو بہت سی باتیں ظاہر ہوں۔ لیکن ان تھوڑی سی باتوں ہی سے بہت سی باتوں کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے:

سالے کہ نکوست از بہارش پیدا ست
وہ سال اچھا ہے جس کی بہار اچھی ہے

اس فقیر نے اس کی بیہودہ باتوں میں سے چند باتیں اس رسالے میں بیان کی ہیں تا کہ لوگ اس کے کام کی برائی (برے عقائد) سے واقف ہو سکیں، اور اس کی تقلید کر کے اہل الحاد کے گروہ میں شامل نہ ہوں۔ اگر وہ اس کے باوجود بھی اس جماعت کی تقلید ہی کو اختیار کریں گے تو حجت ان

لوگوں پر پوری ہو چکی ہوگی۔

الحمد لله اولاً و اخراً و الصلوٰة و السلام علی رسوله محمد و اٰله دائماً سرمداً و السلام علی من اتبع الهدٰی

اور اول و آخر اللہ تعالیٰ کی حمد ہے اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر دائمی رحمتیں اور سلامتیاں ہوں، اور اس شخص پر سلام ہو جو ہدایت کی پیروی کرے۔

تمت